تحقيق الأصول

على ضوء أبحاث

شيخنا الفقيه المحقق والأصولي المدقق

آية الله العظمى الشيخ الوحيد الخراساني مد ظله

الجزء السابع

تأليف

السيد علي الحسيني الميلاني

بسم الله الرحمن الرحیم

تحقیق الاصول

کاتب:

آیت الله علی حسینی میلانی

نشرت فی الطباعهٔ:

مرکزالحقایق الاسلامیه

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

تحقیق الاصول المجلد ۷

اشاره

سرشناسه:حسینی میلانی، سیدعلی، ۱۳۲۶ -

عنوان و نام پدیدآور:تحقیق الاصول علی ضوء ابحاث شیخناالفقیه المحقق والاصولی المدقق آیهالله العظمی الوحیدالخراسانی/ تالیف علی الحسینی المیلانی.

مشخصات نشر:قم: مرکزالحقائق الاسلامیه، ۱۴۳۲ ق.= ۱۳۹۰ -

مشخصات ظاهری:ج.

شابک:دوره ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۲-۶ : ؛ ج.۱ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۹۳-۹ : ؛ ج.۲ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۹۴-۶ : ؛ ج.۳ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۳۹-۷ : ؛ ج. ۴ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۴-۰ : ؛ ۷۰۰۰۰ ریال : ج.۵ ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۵-۷ : ؛ ۱۳۰۰۰۰ ریال: ج.۶ ۹۷۸-۶۰۰-۵۳۴۸-۷۸-۱ : ؛ ج.۷: ۹۷۸-۶۰۰-۵۳۴۸-۹۱-۰ ؛ ج.۸ ۹۷۸-۶۰۰-۸۵۱۸-۰۲-۰ :

یادداشت:عربی.

یادداشت:ج. ۲- ۴ (چاپ اول: ۱۴۳۲ ق.= ۱۳۹۰) .

یادداشت:ج.۵ (چاپ اول: ۱۴۳۱ق.= ۱۳۸۹).

یادداشت:ج.۶ (چاپ اول: ۱۴۳۵ق. = ۱۳۹۳).

یادداشت:ج.۷ (چاپ اول: ۱۴۳۶ق. = ۱۳۹۳).

یادداشت:ج.۸ (چاپ اول: ۱۴۳۷ق. = ۱۳۹۵) (فیپا).

یادداشت:کتابنامه.

موضوع:اصول فقه شیعه

شناسه افزوده:وحیدخراسانی، حسین، ۱۲۹۹ -

شناسه افزوده:مرکز الحقائق الاسلامیه

رده بندی کنگره:BP۱۵۹/۸/ح۶ت۵۶ ۳ ۱۳۹۰

رده بندی دیویی:۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی:۱۰۹۳۹۲۱

ص :۱

اشاره

کلمه المؤلف

الحمد للّه رب العالمين ، والصّلاه والسّلام على خير خلقه وأشرف بريّته محمد وآله الطاهرين، ولعنه اللّه على أعدائهم أجمعين من الأولين والآخرين.

وبعد :

فهذا هو الجزء السّابع من كتابنا (تحقيق الاصول) على نسق الأجزاء السّابقه، نقدّمه للأساتذه الأجلّاء والفضلاء الأعزّاء فى الحوزات العلميه، راجيا منهم الدعاء، ومن اللّه القبول والثواب بمحمد وآله الأطهار الأطياب.

على الحسينى الميلانى

۱۴۳۵

ص: ۵

الأصول العمليه: المقدمات

اشاره

الأصول العمليّه

ص: ٧

المقدّمات

ص: ٩

۱– الاصول العمليّه

كلام الشيخ فى الاصول العلميه

الاصول العمليّه عند الشّـيخ أدلّه على الأحكام الظاهريّه فى ظرف الشك فى الحكم الواقعى. وقد يطلق على هذا الحكم الظاهرى عنوان الحكم الواقعى الثانوى، لأنه حكم واقعى للواقعه المشكوك فى حكمها وثانوى بالنسبه إلى ذلك الحكم المشكوك فيه.

(قال) ويسمى الدّليل الدالّ على هذا الحكم الظاهرى «أصلاً».(۱)

مثلاً: شرب التتن له حكم من الأحكام، فإذا فرضنا شك المكلّف فى ذلك الحكم، وفرضنا ورود حكم شرعى لهذا الفعل المشكوك الحكم، كان هذا الحكم الوارد متأخّرا طبعا عن ذلك الحكم المشكوك فيه. فذلك الحكم حكمٌ واقعى بقولٍ مطلق، وهذا الوارد ظاهرى لكونه المعمول به فى الظاهر، وواقعى ثانوى، لأنه متأخّر عن ذلك الحكم لتأخّر موضوعه عنه.

۱– ۱. فرائد الاصول: ۱۹۰.

الإشكال على الشيخ

وقد أورد على كلام الشيخ هنا بوجهين:

(الأوّل) إنّ البراءه العقليّه ليست من الأحكام الظاهريّه، والحال إنها من الاصول العمليّه.

(الثانى) إن ما ذكره يشمل الأمارات، لأنه يقول بجعل الحكم الظاهرى فى مواردها. على أن موضوع الأماره مقيّد بالشک ـ كالأصل ـ برهانا، غير أنّ تقيّده به ثبوتى فقط ـ بخلاف الأصل، فهو ثبوتى وإثباتى ـ لأن أدلّه اعتبار الأماره غير مقيّده بالشك إلّا قوله تعالى «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ».(۱) لكنّ الصحيح عدم تماميّه الاستدلال بالآيه على حجيّه خبر الواحد كما تقدّم فى محلّه.

ولعلّه من هنا ذهب الميرزا إلى أنّ الأماره فى مورد الشک لا أنّ الشک مأخوذ فى موضوعها.

ولكنّ التحقيق تقيّد موضوع الأماره بالشک ثبوتا بالبرهان، وذلک لعدم تعقّل الإهمال فى موضوع الحكم، فإمّا هو مطلق أو مقيَد، فاعتبار خبر الثقه لا يمكن أن يكون مهملاً، وجعله حجهً حتّى بالنسبه إلى المتيقّن غير معقول، فالإطلاق غير معقول، وبقى التقييد، فهو حجه بالنسبه إلى غير ذى اليقين، فكان موضوع الأماره أيضا مقيّدا بالشك، غير أنّ الكاشف عن تقيّده به هو العقل، ولا ينحصر مقام الإثبات بالكاشف اللّفظى.

ص: ۱۲

۱- ۱. سوره الأنبياء، الآيه: ۷.

فظهر أن الشك مأخوذ فى موضوع الأماره كالأصل،فالإشكال على الشيخ وارد.

نعم، يفرّق بينهما من جهه أنّ الأماره تحكى وتكشف عن الواقع، وليس قوله صلّى اللّه عليه وآله ـ فى حديثٍ ـ : «رفع ما لا يعلمون»(١) كذلك، ولذا تكون للأماره الوسطيّه فى إثبات الواقع، بخلاف الأصل، فإنه هو الحكم فى ظرف الشك للخروج عن التحيّر.

وهذا المايز ذكره الشيخ وأخذه عنه من تأخّر.

ويمكن أن يقال أيضا: بأنّ الأماره طريق إلى الواقع المشكوك فيه للشاك، والأصل يعيّن ما يعمله الشاك حينما لا طريق له إلى المشكوك. وبعباره اخرى: الاصول العمليّه ـ العقليّه والشرعيّه ـ وظائف عمليّه والأماره طريق عليها.

وأمّا الإستصحاب، فبناءً على القول بحجيّته من باب السّيره العمليّه أو الأخبار وكون اليقين السّابق أماره على الحكم فى الزمان اللاّحق، يكون ذا كشفٍ عن الواقع، فهو بناءً على هذا من الأمارات لا الاصول.

كلام الكفايه

وأمّا المحقق الخراسانى(٢)، فقد ذكر أن الاصول العمليّه هى التى ينتهى إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل.

١- ١. كتاب الخصال: ٤١٧، باب التسعه، وسائل الشيعه ١٥ / ٣٦٩.

٢- ٢. كفايه الاصول: ٣٣٧.

إشكال المحقق الإصفهانی

مناقشه الإصفهانی

فقال المحقق الإصفهانی:(۱) إنه أراد بهذا إدراج الاصول العملیّه وإخراج القواعد الفقهیّه.

أمّا إدراج الاصول العملیّه، فإن الأصل العملی ـ علی جمیع المبانی ـ لا یقع فی طریق استنباط الحکم الشرعی، فلذا کان ما ینتهی إلیه المجتهد بعد الفحص والیأس عن الدلیل.

وأمّا إخراج القواعد الفقهیّه، فإن القاعده الفقهیّه حکم للعمل ابتداءً، لا أن الفقیه ینتهی إلیها بعد الفحص والیأس عن الدلیل. مثلاً: قاعده: «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» حکم شرعی یطبقّ فی مورده علی موضوعه، فقوله: «ینتهی...» إخراج للقاعده الفقهیّه.

وبهذا یظهر الفرق بین «الأصل» و«القاعده»، حیث أن الأصل یجری حالکون الحکم مشکوکا فیه، وأمّا الأماره، فهی بنفسها حکم شرعی یتصف به الموضوع بما هو.

وأیضا: فإن الأصل إنما یطّبق بواسطه الفقیه، لأنّه الذی یبحث ویفحص عن الدلیل حتی الیأس فینتهی أمره إلی الأصل، أمّا الأماره، فیمکن لغیر الفقیه أیضا تطبیقها فی موردها.

ثم أشکل الإصفهانی،(۲) أمّا فی مرحله إدراج الاصول العملیّه، فبأن مسلک

۱- ۱. نهایه الدرایه ۴ / ۹.

۲- ۲. نهایه الدرایه ۴ / ۱۰.

صاحب الكفايه هو تعـدّد العلم بتعـدّد الغرض، فلابـدَّ حينئـذٍ من الغرض الجامع بين الغرضـين المذكورين فى كلامه فى تعريف الاصول، فيجمع بين القواعد الممهّده لاستنباط الحكم الشرعى والتى ينتهى إليها المجتهد بعد الفحص واليأس.

فلابدّ من تصوير الجامع حتى يكون علم الاصول علما واحدا.

هذا أوّلاً.

وثانيـا: إنّ حجيّه الأخبار سـندا ودلالهً ليس ممّا ينتهى إليه المجتهـد، فلابـدّ من إخراج هـذه المباحث من علم الاصول، مع كونها من أهم مباحثه.

ثم قال المحقق الإصـفهانى ما محصّـله: إن عمل المجتهـد فى علم الاصول هو التحقيق فى الواسـطه فى التنجيز والتعذير للأحكام الشـرعيّه. مثلًا: يتحقّق عن أنّ خبر الثقه منجّز للحكم الواقعى أوْلا؟ هل الإستصحاب منجّز أوْلا؟ فعمله فى الاصول إثبات الواسطه فى التنجّز والتعذير، وفى الفقه إقامه الواسطه وتطبيقها على الفروع.

وعلى هذا، يكون احتمال المنجّز من مباحث الاصول.

وإذا كان هذا شأن علم الاصول، كان تحصـيل الواسـطه هو الغرض الجامع بين الغرضـين. نعم، يلزم خروج قاعده الطّهاره والحلّ والبراءه الشـرعيّه، لأـن مفـاد قوله عليه السّـلام: «كـلّ شـئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال...»(1) ليس هو التعـذير بالنسـبه إلى الواقع، فلـذا يكون من القواعـد الفقهيّه. وكـذا «رفع ما لا يعلمون». نعم، لا بأس بالبحث عنها فى علم الاصول اسـتطرادا مع كونها خارجهً موضوعا.

ص: ۱۵

۱- ۱. وسائل الشّيعه ۱۷ / ۸۹، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به.

وأمّا فی مرحله إخراج القواعد، فبأنّ وزان القاعده الفقهیّه وزان الأصل، لأنّ جعل الحکم المماثل فی ظرف الشک علی طبق الیقین السّابق فی الإستصحاب، یعمّ المجتهد والمقلّد کما هو الحال فی القاعده. نعم، شرط جریان الإستصحاب فی الشبهه الحکمیّه هو الفحص والیأس عن الظفر بالدلیل، وهذا عمل الفقیه دون العامی، لکنّ الفقیه یقوم بهذا العمل نیابهً عن المقلّد، کما یقوم مقامه فی تطبیق القاعده الفقهیّه علی موردها.

لکنّ الفرق بین القاعده والأصل هو: أن کلّما یکون فیه جهه التنجیز والتعذیر فهو أصل، وما لیس فیه تلک الجهه فهو من المسائل الفقهیّه، وهی إمّا خاصّه کوجوب الصّلاه، وإمّا عامّه کقاعده ما لا یضمن...

النظر فی الإشکال

ویمکن الدفاع عن صاحب الکفایه. فأمّا الإشکال الثانی فی مرحله الإدراج، فغیر وارد، لأن البحث عن الأماره سندا ودلالهً واقع فی طریق الإستنباط، وأمّا القاعده الفقهیّه فهی حکم فقهی مستنبط.

وأمّا الإشکال الأوّل، فیندفع بالنظر إلی کلام صاحب الکفایه فی حاشیته علی الرسائل فی التعلیق علی قول الشیخ: «إعلم أن المکلف إذا التفت»(۱)، حیث ذکر أن المهمّ للاصولی هو تحصیل المستند العقلی أو الشرعی للاقتحام أو الامتناع، وهذا هو الغرض الجامع.(۲)

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲.

۲- ۲. درر الفوائد فی حاشیه الفرائد: ۲۱.

وأمّا فيما نحن فيه، فهو بصدد بيان محلّ كلٍّ من القواعد الممهّده والاصول العمليّه من هذا المهم، فالفقيه يلحظ أوّلاً القواعد الممهّده، وأمّا الاصول، فهى التى ينتهى إليها بعد الفحص واليأس عن القواعد.

ثم إن المحقق الخراسانى ذكر فى الحاشيه أن الاصول العمليّه يمكن تعميمها للمجتهد والمقلّد، غير أن المجتهد ينوب عن المقلّد فى ذلك. فالإشكال عليه غفله عن كلامه هناك.

ويبقى الكلام فى وجه إخراج الإصفهانى البراءه عن الاصول وإدراجها ــ مع قاعده الحلّ ــ فى القواعد الفقهيّه. وقد فرّق بين البراءه والإستصحاب: بأنّ الشّارع يحكم فى الإستصحاب ببقاء الحكم السّابق المتيقّن به فى ظرف اليقين، فهو باقٍ فى ظرف الشك اعتبارا أو أثرا، فيكون اليقين السّابق حجةً، ويكون مدلول أدلّه الإستصحاب جعل الحجّه فى ظرف الشك. وأمّا حديث الرفع، فمدلوله عدم التكليف، وعدم التكليف جعلاً مثل ثبوت التكليف جعلاً فى عدم كونه من مسائل الاصول. فمدلول حديث الرفع مثل مدلول قاعده الحلّ والإباحه.

أقول:

لا مجال للاستدلال بالنصوص ــ مثل: «ما حجب اللّه...»(۱) و«كلّ ما غلب اللّه عليه فاللّه أولى بالعذر...»(۲) وغيرهما ــ للجواب عمّا ذكره، لأنه لا يرى هذه النصوص من أدلّه البراءه، بل التحقيق فى الجواب عمّا ذكره هو الإستناد إلى كلامه

۱- ۱. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۶۳، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، رقم: ۳۳.

۲- ۲. وسائل الشيعه ۱۰ / ۲۲۷، باب عدم صحّه صوم المغمى عليه.

حیث جعل قاعده الإحتیاط منجزّه للواقع، ثم جعل مدلول حدیث الرفع فعلیّه عدم التکلیف. أی إنه موصل لعدم التکلیف، وفائده هـذا الإیصال عباره عن عدم کون الإحتیاط منجزا للواقع، فیکون مدلوله التعذیر، فتندرج البراءه فی المسائل الاصولیّه، وهذا نصّ کلامه:

«... یکون إیجـاب الإحتیـاط بـداعی تنجیز الواقع، فـإنه إیصال للواقع المحتمل بأثره،(۱) فیرجع إلی جعـل احتمـاله منجّزا له علی تقدیر ثبوته، فیصیر فعلّیا منجّزا علی تقدیر المصادفه کما فی الأماره المعتبره بهذا الوجه...

فإذا کان قوله علیه السّلام «رفع...» علی حدّ قوله: «کلّ شیءٍ لک حلال» جعلاً لعدم التکلیف کالجعل للإباحه، فلا محاله یکون إیصالاً لعـدم التکلیف فی موارد الجهـل بعبـاره جـامعه لهـا، فیکون مفـاده فعلیّه عـدم التکلیف ظاهرا لا عـدم فعلّیه التکلیف، ... وحینئـذٍ، ففائـده إیصـال عـدم التکلیف وجعل عـدمه فعلیّا بإیصاله: دلالته علی عـدم وجوب الإحتیاط المبلّغ للحکم الواقعی إلی مرتبه الفعلیّه والتنجّز...».(۲)

وتلخّص: إندفاع إشکالاته علی صاحب الکفایه.

نعم، یرد علیه جعله الإستصحاب فی أوّل الکفایه من «القواعد الممهّده» وقد جعله هنا من «الاصول العملیّه».

ص: ۱۸

---

۱ – ۱. المراد مـن الأـثر هـو «التنجیز»، لکن التنجیز هـو أثر الواقـع الواصـل الـذی قـامت علیه الحجّه العقلیّه أو الشـرعیّه لاـ الـواقع المحتمل.

۲– ۲. نهایه الدرایه ۲ / ۱۷۶.

كلام المحقق النائينى

وقال الميرزا(١): تارةً يؤخذ الشك موضوعا للحكم الواقعى، كالشك فى عدد الركعات، فإنه الموضوع لوجوب الركعه المنفصله وهو حكم اللّه الواقعى، سواء كشف الخلاف أوْ لا. واخرى، يؤخذ موضوعا للحكم الظاهرى، وهو الذى فى الاصول العمليّه.

فالاصول العمليّه هى التى اُخذ فيها الشك موضوعا للحكم الظاهرى.

وهى على قسمين، فمنها ما يختصّ بالشبهات الموضوعيّه، كأصاله الصحّه وقاعده الفراغ، ومنها ما يعمّ الموضوعيّه والحكميّه، وهو الاصول الأربعه.

أقول:

هذا الذى ذكره فى تعريف الأصل العملى لا ـ ينطبق إلاّ ـ على أصاله البراءه الشرعيّه، لأنه الأصل الذى جعل الشّارع فى مورده الحكم الظاهرى. وبيان ذلك:

إن البراءه العقليّه المستفاده من قاعده قبح العقاب بلا بيان ــ وكذا الاصول العمليّه العقليّه ــ ليس فيها جعل من طرف الشّارع، فانتفاء الحكم الظاهرى فيها واضح، وأمّا الاصول العمليّه الشرعيّه كالاستصحاب، فقد ذهب الميرزا إلى أن المجعول فيها هو الطريقيّه، وأنّها منزّله بمنزله العلم تعبّدا فى مقام العمل. وقد اختار فى الأصل المحرز أنه يقوم مقام القطع الطريقى كالأماره ــ وإنْ فرّق بينهما من جهه أنّ الأماره قد اُلغى فيها احتمال الخلاف من جميع الجهات، بخلاف

١– ١. فوائد الاصول ٣ / ٣٢۴.

الأصل المحرز، فقد اُلغى فيه من جهه الجرى العملى ــ وعلى هذا المبنى، لا يوجد فى الاصول المحرزه حكم ظاهرى.

وأمّا أصاله الإحتياط الشرعى، فهو حكم طريقى، لأنه قد جعل وسيلةً من أجل التحفّظ على مصلحه الواقع، وحينئذٍ، فلا حكم فى مورده إلاّ ـ الواقع، سوآء طابقه الإحتياط أو خالفه. أمّا فى صوره المطابقه له، فواضح، لأن الحكم هو الواقع والإحتياط مجعول لحفظه، وأمّا فى صوره المخالفه، فلا واقع، فلا معنى للجعل تحفّظا عليه. وعلى الجمله، فلا يوجد حكم ظاهرى فى مورد أصاله الإحتياط.

فظهر أن لا مورد لتعريفه إلاّ أصاله البراءه الشرعيّه، حيث جعل فيها الترخيص وهو حكم ظاهرى، فإذا كان منافيا للواقع أو مماثلاً له لزم الجمع، وقد جمع الميرزا باختلاف المرتبه.

كلام المحقق الخوئى

وأمّا السيّد الخوئى، فقد ذكر أن المسأله الاصوليّه ما يمكن أن تقع نتيجتها فى طريق استنباط الحكم الكلّى الفرعى، بحيث تكون نسبتها إلى الإستنباط نسبه الجزء الأخير من العلّه التامه إلى المعلول.

ثم قسمّ المسأله الاصوليّه إلى أقسام.(١)

ص: ٢٠

١- ١. مصباح الاصول ٢ / ٢٤٦.

أقول:

فى كلامه مواقع للنظر، ويكفى أن نقول: بأن الاصول العمليّه الشرعيّه منها والعقليّه لا تقع فى طريق استنباط الحكم الكلّى.

وتلخّص:

إن الحق مع صاحب الكفايه. وقد ذكرنا ما له نفع فى المقام بشرح كلامه فى أوّل الكتاب. فراجع.

* * *

ص: ٢١

٢- الحظر والإباحه

اشاره

قد اختلفت كلمات الأصحاب فى تعريف المباح والمحظور.

كلام السيّد

فقال السيّد قدّس سرّه:

إعلم أنَّ حدَّ المباح يتضمّن إثباتا ونفيا وتعلّقا بالغير: فالإثبات هو حسنه، والنّفى هو أنْ لا مدح فيه ولا ذمَّ ولا ضرر، والتّعليق هو أن يعلم المكلّف أو يدلّ على ذلك من حاله، وبمجموع ما ذكرناه ينفصل من وجوه الأفعال الباقيه. لأنَّه بكونه حسنا ينفصل من القبيح، وممّا ليس بحسن ولا قبيح، وبكونه لا ضرر فيه ولا مدح ولا ذمّ ينفصل من الندب والواجب، وبالتّعلق ينفصل من الحسن الذى يقع من اللّه ــ تعالى ــ ولا صفه له زائده على حسنه، كاستيفاء العقاب، لأنّه ــ تعالى ــ لا يجوز أن يعلم ولا يدلّ، ومن أفعال البهائم ومن جرى مجراها.

ص: ٢٢

وأمّا حدّ المحظور، فهو القبيح الذى قد اُعلم المكلّف أو دُلّ على ذلك من حاله، لأنه بما ذكرناه يَبين من كلّ ما يخالفه.(۱)

كلام شيخ الطائفه

وقال شيخ الطائفه قدس سرّه:

إعلم أنّ معنى قولنا فى الشّىء إنّه محظورٌ: «أنّه قبيحٌ لا يجوز له فعله»، إلاّ أنّه لا يُسمّى بذلك إلاّ بعد أن يكون فاعله أُعلم حظره، أو دلّ عليه، ولأجل هذا لا يقال فى أفعال اللّه تعالى أنّها محظوره، لما لم يكن أُعلم قبحها، ولا دلّ عليه، وإن كان فى أفعاله ما لو كان فعله لكان قبيحا.

وكذلك لا يقال فى أفعال البهائم والمجانين أنّها محظوره، لما لم يكن هذه الأشياء أُعلم قبحها ولا دلّ عليه.

ومعنى قولنا: «أنه مباح» أنّه حسن وليس له صفه زائده على حسنه، ولا يوصف بذلك إلاّ بالشّرطين اللّذين ذكرناهما من إعلام فاعله ذلك أو دلالته عليه، ولذلك لا يقال أنّ فعل اللّه تعالى العقاب بأهل النار مباح، لما لم يكن أعلمه ولا دلّ عليه، وإن لم يكن لفعله العقاب صفه زائده على حسنه وهى كونه مستحقا.

وكذلك لا يقال فى أفعال البهائم أنّها مباحه، لعدم هذين الشّرطين.

قال: أفعال المكلّف لا تخلو من أنْ تكون حسنةً أو قبيحه، والحسنه لا تخلو من أنْ تكون واجبةً أو ندبا أو مباحا...(۲)

۱- ۱. الذريعه إلى اُصول الشريعه ۲ / ۳۲۱ و ۳۲۴.

۲- ۲. العدّه فى اصول الفقه ۲ / ۷۳۹ _ ۷۴۱.

كلام المحقق النائينى

كلام الميرزا

ثم إنّ المحقق النـائينى ذكر فى الأمر السّادس من مقدّمات مبحث البراءه أنه: قد يتوهّم أن البحث عن مسأله كون الأصل فى الأشياء الحظر أو الإباحه يغنى عن البحث عن مسأله البراءه والإشتغال، بل البحث عن إحدى المسألتين عين البحث عن الاخرى، فلا وجه لعقد مسألتين يبحث فى إحداهما عن الحظر والإباحه، وفى الاخرى عن البراءه والإشتغال.

ولكن التحقيق: إن البحث عن إحداهما لا يغنى عن الاخرى، لأنّ جهه البحث عن كون الأصل فى الأشياء الحظر أو الإباحه تغاير جهه البحث عن أصاله البرائه والإشتغال من وجهين:

أحدهما: إنّ البحث عن الحظر والإباحه ناظر إلى حكم الأشياء من حيث عناوينها الأوّليه بحسب ما يستفاد من الأدله الإجتهاديّه، والبحث عن البراءه والإشتغال نـاظر إلى حكم الشك فى الأحكام الواقعيّه المترتبه على الأشياء بعناوينها الأوّليه، فللقائل بالإباحه فى تلك المسأله أن يختار الإشتغال فى هذه المسأله وبالعكس.

ثانيهما: إنّ البحث عن الحظر والإباحه راجع إلى جواز الإنتفاع بالأعيان الخارجيه من حيث كونه تصرّفا فى ملك اللّه تعالى وسلطانه، والبحث عن البرائه والإشتغال راجع إلى المنع والترخيص فى فعل المكلّف من حيث إنّه فعله وإن لم يكن له تعلق بالأعيان الخارجيّه كالتغنّى؛ فتأمّل.

وقد يقال: إنّ البحث عن مسأله الحظر والإباحه ناظر إلى حكم الأشياء قبل

ورود البیان من الشّارع، والبحث عن البرائه والإشتغال بعد ورود البیان. وهذا بظاهره فاسد، إن اُرید من القبلیّه والبعدیّه الزمانیّه، إلاّ أن یکون المراد أنّ البحث عن مسأله الحظر والإباحه إنّما هو بلحاظ ما یستقلّ به العقل مع قطع النظر عن ورود البیان من الشّارع فی حکم الأشیاء، والبحث عن البرائه والإشتغال إنّما یکون بعد لحاظ ما ورد من الشّارع فی حکم الأشیاء؛ وعلی کلّ تقدیر: لا تلازم بین المسألتین فضلاً عن عینیّه إحدیهما للاخری.

نعم، من قال فی مسأله الحظر والإباحه بالحظر، علیه إقامه الدّلیل علی انقلاب الأصل إلی البرائه؛ ومن قال فی تلک المسأله بالإباحه، فهو فی فسحه عن إقامه الدّلیل علی البرائه، بل علی الطرف إقامه الدّلیل علی الإشتغال؛ فالذی اختار فی مسأله الحظر والإباحه أحد الطرفین قد یستغنی عن إقامه الدّلیل علی ما یختاره فی مسأله البرائه والإشتغال، ویکون علی الخصم إقامه الدّلیل علی مدّعاه، وقد لا یستغنی ذلک، فتأمّل جیّدا.(۱)

هذا، ولا یخفی ما فی قوله: من أنّ البحث عن الحظر والإباحه یرجع إلی جواز الانتفاع بالأعیان من حیث کونه... فإنه منقوض بتصرّف المکلّف فی جوارحه وهو تصرّف فی ملک اللّه، أللهم إلاّ أن یعدّها من الأعیان، فتأمّل.

الأقوال فی الأشیاء

وکیف کان، فالأقوال فی الأشیاء ثلاثه، قال شیخ الطائفه:

۱- ۱. فوائد الاصول ۳ / ۳۲۸ _ ۳۲۹، وانظر: أجود التقریرات ۳ / ۲۸۸ _ ۲۸۹.

وذهب كثير من البغداديّين، وطائفه من أصحابنا الإماميّه إلى أنّها على الحظر، ووافقهم على ذلك جماعه من الفقهاء.

وذهب أكثر المتكلّمين من البصريّين، وهو المحكى عن أبى الحسن وكثير من الفقهاء، إلى أنّها على الإباحه، وهو الّذى يختاره سيّدنا المرتضى رحمه اللّه.

وذهب كثير من النّاس إلى أنّها على الوقف، ويجوز كلّ واحد من الأمرين فيه، وينتظر ورود السّمع بواحد منهما. وهذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبداللّه رحمه اللّه، وهو الّذى يقوى فى نفسى.(۱)

الأوّل: الحظر

والعمده فى وجهه هو: إنّ التصرّف فى مال الغير بدون الإذن منه ظلم عليه، والكائنات كلّها للّه، ففى المورد الذى لم يعلم الإذن والإباحه فيه منه يكون التصرّف ظلما.

وقد أُجيب عن ذلك بوجوه كلّها مخدوشه:

منها: إن عدم جواز التصرّف هو بملاك توجّه الضّرر على المالك، ولا ضرر على اللّه.

وفيه: ليس المنع بملاك الضرر، بل بملاك المزاحمه مع المالك فى سلطانه، والموارد التى يذكرونها، إمّا ليست من التصرّف حقيقةً كالإستضائه بمصباح الغير، وإمّا أن الجواز ثابت بالسّيره وغيرها.

۱- ۱. العدّه فى اصول الفقه ۲ / ۷۴۲.

ومنها: إن حكمه الخلق تقتضى الانتفاع بالمخلوقات، فالأصل هو الإباحه.

وفيه: لعلّ الحكمه شئ آخر غير ما ذكر ولا نعلم به.

فالتحقيق فى الجواب:

ما أشرنا إليه من أن ملاک الحکم العقلى بقبح التصرّف فى مال الغير هو المزاحمه فى السّلطان، وهذا المعنى غير صادق بالنسبه إلى المالک الحقيقى وهو اللّه عزوجلّ، الذى لا يزاحم فى سلطانه أبدا، بل المتصرّف أيضا داخل فى ملکه تعالى. فالملاک مفقود، فالحکم العقلى المذکور منتف.

القول الثانى: الإباحه

قال السيّد ما ملخّصه: والصحيح قول من ذهب إلى أنه فى العقل على الإباحه.

والذى يدلّ على صحّته أن العلم بأن ما فيه نفع خالص من مضرّه عاجله أو آجله له صفه المباح وأنه يحسن الإقدام عليه، كالعلم بأنّ ما فيه ضرر خالص عن كلّ منفعه قبيح محظور الإقدام عليه، والعلم بما ذكرناه ضرورى، كالعلم بقبح ماله صفه الظلم وحسن ماله صفه الإحسان والإنعام...

ولم يبق إلّا أنْ يقولوا: دلّوا على أنه لا مضرّه فيما ذكرتم من الفعل، ففيه الخلاف.

قلنا: المضرّه على ضربين، عاجله وآجله.

فالعاجله يعلم فقدها لفقد طرق العلم بها أو الظن بها، وللعلم أدلّه وطرق

ص: ٢٧

وللظن أيضا أمارات وطرق، فإذا فقد كلّ وجوه العلم والظن، قطع على انتفاء المضرّه العاجله...

وأمّا المضرّه الآجله فهى العقاب، وإنما يعلم انتفاء ذلك لفقد السّمع الذى يجب أنْ يرد به لو كان ثابتا، لأن اللّه تعالى لابدّ أن يُعلمنا ما علينا من المضارّ الآجله التى هى العقاب الذى يقتضيه قبح العقل، وإذا فقدنا هذا الإعلام قطعنا على انتفاء المضرّه الآجله أيضا.(١)

القول الثالث: التوقّف

واستدلّ له بما ملخصهُ: إنه لا فرق بين ما هو معلوم القبح وما هو غير مأمون من قبحه، فما لم تطمئن النفس بكونه غير قبيح فلابدّ من التوقف فيه.

فإن قيل: عدم الإعلام بالقبح يقتضى الإباحه.

فالجواب: يمكن وجود المفسده فى الإعلام أو المصلحه فى عدمه.

أقول:

دعوى عدم الفرق، أوّل الكلام، فإنه قياس مع الفارق.

ثم إنه ما المراد من الشئ غير المأمون قبحه؟ إن كان المراد احتمال الضّرر أو المفسده، فلا حكم عقلى بلزوم دفع الضّرر المحتمل أو المفسده المحتمله. وإن كان العقاب، فإنه محتمل والعقل حاكم بلزوم دفع العقاب المحتمل.

ففيه: إن قاعده قبح العقاب بلا بيان مؤمّنه.

١- ١. الذريعه إلى اُصول الشريعه ٢ / ٣٢٥.

فإن قيل: هذه القاعده غير جاريه لوجود البيان، وهو حكم العقل بقبح التصرّف فى مال الغير، وحكمه بحقّ الطّاعه للمولى الحقيقى فى موارد الشك.

وإذا سقطت القاعده، بقى احتمال العقاب بلا رافع، فلابدّ من التوقف.

قلنا: أمّا الأوّل ففيه: إنّ المنع من التصرّف فيما للغير إلاّ بإذنه يقتضى لزوم تحصيل المؤمن حيث لا إذن، لأنّ الكلام فى مورد الشك فى الإباحه والحظر بالنسبه إلى الفرد المشكوك جواز التصرّف فيه بنحو الشبهه الموضوعيّه، وعليه، فليست القاعده بمحرزٍ للموضوع بل إنها تنطبق على الموضوع المعلوم، فهى تقول: لا ـ تتصرف فيما ليس لك إذن فى التصرّف فيه، ولا تفيد وجود الإذن أو عدمه فى الموارد المشكوكه.

لكنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان تفيد الإذن فى التصرّف.

وأمّا الثانى ففيه: إن موضوع قانون حق الطاعه هو «الطاعه»، فإن علم بكون المورد طاعةً وجب، وأمّا مع الشك فى كونه طاعةً أوْ لا، يكون التمسّك بهذا القانون من التمسّك بالعام فى الشبهه الموضوعيّه.

فإن قيل: فالعقل يحكم حينئذٍ بالإحتياط.

قلنا: وجود هذا الحكم من العقل أوّل الكلام.

فتلخص:

إن الحق هو القول بالإباحه، لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

* * *

۳– الکلام فی النسبه بین الأمارات والاصول

اشاره

ونسبه الاصول بعضها إلی بعض

مقدّمات

(الأولی) إنّ خروج الشیئ عن موضوع الدلیل، تارهً: یکون تعبدیّا، واخری: وجدانیّا. والثانی تارهً: یکون بواسطه التعبّد، واخری: یکون تکوینیّا.

وأمّا الخروج عن المحمول، فهو عباره عن «التخصیص» کخروج زید عن أکرم العلماء، مع کونه عالما.

والخروج الموضوعی التعبّدی هو «الحکومه»، کما لو قال: العالم الفاسق لیس بعالمٍ، فإنه سلب لعنوان «العالم» عن هذه الحصّه _ وهو الفاسق _ سلبا تعبدیّا، لکونه من أفراد العالم وجدانا.

والخروج الموضوعی الوجدانی ببرکه التعبّد هو «الورود»، کما لو جعل الشّارع الإحتیاط فی موردٍ، فإنه یکون واردا علی قاعده قبح العقاب بلا بیان،

ص: ۳۰

لكون الإحتياط بيانا، فينتفى موضوع القاعده وجدانا إلّا أنه بجعلٍ من الشّارع، فإنه الذى أعطى البيانيّه للإحتياط.

وأمّا الخروج الوجدانى لا بالتعبد فهو «التخصصّ».

(الثانيه) إنّ الاصول تنقسم إلى شرعيّه وعقليّه، والشرعيّه على قسمين: محرزه أو تنزيليّه، وغير محرزه أو غير تنزيليّه.

(الثالثه) إن المسالك المهمّه فى مدلول أدلّه الأمارات ثلاثه:

أحدها: جعل الطريقيّه للأماره إلى الواقع، كما فى قوله عليه السّلام: «لا عذر لأحدٍ من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا».(۱)

والثاني: جعل المؤدّى بمنزله الواقع، كما يدلّ عليه قوله عليه السّلام: «العمرى وابنه ثقتان، فما أديّا إليك عنّى فعنّى يؤديان».(۲)

والثالث: جعل المنجزيّه والمعذريّه. وهو المعروف عن صاحب الكفايه.

تقدّم الأماره على الأصل

وبعد الفراغ عن المقدّمات نقول:

إنّ الأمارات متقدّمه على الاصول، ولكنْ بأىّ وجهٍ؟

فذهب الشيخ إلى أن الأماره رافعه لموضوع الأصل. وحاصل كلامه(۳) هو:

۱- ۱. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۵۰، باب وجوب الرجوع فى القضاء والفتوى إلى رواه الحديث من الشيعه...

۲- ۲. المصدر ۲۷ / ۱۳۸، باب وجوب الرجوع...

۳- ۳. فرائد الاصول: ۱۹۱.

إن الأماره متقدّمه على الأصل فى المرتبه، لأنّ المأخوذ فى موضوع الأصل هو الشك فى الواقع، فالمجعول فى الأصل متأخر رتبةً عن الشك فى الواقع تأخّر الحكم عن موضوعه، والشك فى الواقع متأخّر طبعا عن الواقع. لكنّ الأماره رافعه للشك، فهى متقدّمه على الأصل بالحكومه.

وهذا ما استقرّ عليه رأيه وإنْ احتمل التخصيص.

التقدّم على الطريقيّه

أقول:

لا ـ ريب فى كون الشك مأخوذا فى موضوع الأصل، وفى الأماره، ذهب الشيخ والميرزا والعراقى ــ كلّ بطريق ــ إلى الطريقيّه والكاشفيّه، وأن تنزيل المؤدّى أو كونه منجّزا ومعذّرا من آثار الطريقيّه، يرشدك إلى ذلك أن الإمام يعطى الطريقيّه ثم يقول: «فما أدّيا فعنى يؤدّيان».

وعلى هذا، فإذا قام خبر الثقه مثلاً فقد حصل العثور على الواقع وتحقق الوصول إليه من جهه حصول العلم التنزيلى بحسب التعبّد العقلائى الممضى شرعا، فتكون الأماره حاكمه على الأصل كحكومه: «لاربا بين الوالد والولد»(١) على أدلّه حرمه الرّبا.

فهذا بيان وجه تقديم الأماره على الأصل عند الشيخ على مبنى الطريقيّه.

١- ١. مستدرك الوسائل ١٣ / ٣٣٩ وفى الوسائل ١٨ / ١٣٥: ليس بين الرجل وولده ربا.

وأمّا ما ذكره الميرزا(۱) من أن الشيخ قد جمع بين أدلّه الاصول والأمارات بنفس المناط فى الجمع بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعى، فلا يمكن المساعده عليه.

وبالجمله، فقد قدّم الشيخ الأماره على الأصل من باب الحكومه، لكنّه مبنىّ على مسلكه فى الأمارات، وهو الطريقيّه وإلغاء احتمال الخلاف.

ويتوجّه على ما ذكر: أن الشك مأخوذ فى موضوع الأماره أيضا كالأصل، غير أنّ أخذه فى الأصل ثبوتى وإثباتى، وفى الأماره ثبوتى فقط، والكاشف عن أخذه فيه هو العقل، لاستحاله الإهمال فى موضوع دليل اعتبار الأماره، وإطلاقه _ ليكون معتبرا حتى بالنسبه إلى العالم _ كذلك، فهو مقيَّد بالجهل لا محاله. ومع أخذ الشك فى كليهما لا وجه لتقدّم الأماره رتبةً. نعم، الأصل متأخر رتبه عن الواقع.

إلاّ أنه يمكن دفع الإشكال: بأن الحكومه تتمُّ حتى مع عدم التقدّم والتأخّر رتبةً، لوجود ملاك الحكومه، لأن أحد الدليلين بمحموله يتصرّف فى موضوع الدليل الآخر، لأن المجعول فى باب الأمارات هو إلغاء احتمال الخلاف، فهو يتصرّف فى موضوع الأصل _ أعنى الشكّ _ برفعه.

ولايندفع الإشكال بما قيل: من أنّ الشكّ موضوع فى الأصل وفى الأماره مورد.

لأنّ كونه موردا يعنى أنّ الأماره محدوده به _ أى بالشك _ وإذا كانت محدودةً رجعت إلى التقيّد الذى ذكرناه.

۱- ۱. فوائد الاصول ۳ / ۳۲۶.

والحاصل: إن الشک مأخوذ فی الطرفین، غیر أنه فی الأماره بالبرهان العقلی وفی الأصل بالدلیل اللّفظی، کحدیث: رفع ما لا یعلمون(۱) الآتی ونحوه.

التقدّم علی المسلکین الآخرین

وأمّا علی المسلکین الآخرین فی الأمارات، فالموضوع وهو الشک غیر ملغی، فهو موجود غیر مرفوع لا تکوینا ولا اعتبارا، وحینئذٍ یترتّب علیه الحکم، ویقع التعارض بین دلیلی الأصل والأماره.

وقد تفصّی المحقق العراقی عن هذا الإشکال(۲) بما حاصله: إنه یکفی فی الحکومه کون أحد الدلیلین ناظرا إلی المحمول فی الدّلیل الآخر، ولا حاجه لأنْ یکون ناظرا إلی الموضوع برفعه أو وضعه.

وقد أُورد علیه: بأنّ النظر إلی المحمول یتم فیما إذا کان لأحد الدلیلین تعرّض لمحمول الآخر بحیث لولا هذا لکان ذاک لغوا، ومن هنا نقول بحکومه «لاضرر» علی أدلّه الأحکام الأولیّه، لکونه رافعا لها علی مبنی الشیخ فی تلک القاعده. أمّا فیما نحن فیه، فلیس دلیل اعتبار خبر زراره واقعا متعرّضا للحلیّه المجعوله فی قوله علیه السّلام «کلّ شیء فیه حلال وحرام فهو لک حلال»،(۳) وإذْ لا تعرّض فلا حکومه.

۱- ۱. وسائل الشیعه ۱۵ / ۳۶۹.

۲- ۲. نهایه الأفکار ۳ / ۱۹۷.

۳- ۳. وسائل الشیعه ۱۷ / ۸۹ .

والتحقيق فی وجه تقدّم الأماره علی الأصل علی المسلکین الآخرین أن یقال:

إن اعتبار خبر زراره علما یستلزم إلغاء الشک بالملازمه العرفیّه، وإذا تمّت هذه الدّلاله الإلتزامیّه تمّ تقدّم الأماره بالحکومه وإلّا لکان تقدّمها بالورود.

بیان ذلک: إن الموضوع فی أدلّه الاصول هو عدم العلم، ودلیل الأماره لا یفید العلم بل مدلوله هو الأعم من العلم، لکنّ الإرتکازات العرفیّه الحافّه بالدّلیل قد تکون معمّمه له، ویکون بالنظر إلیها أعم، هذا من جهه. ومن جهه اخری: العلم له جهه ذاتیّه هی الحکایه عن الواقع، وجهه اخری هی الحجیّه، وهی أعمّ من الحکایه عن الواقع، فالعلم قد یؤخذ بلحاظ کونه کاشفا، وقد یؤخذ بلحاظ کونه حجّهً. وعدم العلم کذلک. ومقتضی الأصل کون العلم مأخوذا بما هو کاشف وکون عدم العلم مأخوذا بما هو غیر کاشف.

لکن عدم العلم المأخوذ فی موضوع الأصل قد أخذ بما هو غیر حجّه، أی: علی خلاف مقتضی الأصل الّذی ذکرناه، لوجود خصوصیّه فی هذا المقام، وهی أن الإرتکاز العقلائی یقتضی جعل الأصل لمن لیس له حجّه لالخصوص من لا علم له، وهذا ما قدّمناه من أن الإرتکاز قد یعمّم الدّلیل. ومن هنا، فلا إطلاق لقوله مثلاً: «کلّ شیء نظیف»(۱) بالنسبه إلی من عنده حجّه وإنْ لم یکن عنده علم.

۱- ۱. وسائل الشیعه ۳ / ۴۶۷.

وعلى مـا ذكر، فـإن معنى «رفع مـا لاـ يعلمون» هو: ما لا حجّه عليه فهو مرفوع. ولمّا كانت الأماره حجّةً فإنها تتقـدَّم على الأصل، لكنّ هذا التقدّم هو بالورود لابالحكومه، لأن حجيّه الأماره وجدانيّه ببركه التعبّد.

ولو أنكرنا الإرتكاز العقلائى المزبور كما أنكرنا الـدلاله الالتزاميّه المـذكوره قبله، فإنّ التقدّم سوف يكون بالتخصـيص، وذلك، لكون النسـبه بين دليـل الأمـاره وأدلّه الاصول الأربعه كلّها نسـبه الخاص إلى العام، لأنه مع الأخـذ بأدلّه الاصول كلّها يلزم لغويّه دليل الأماره، وكـذا لو اُخذ بأىّ واحد من أدلّتها _ للإجماع على أنه مع أخذ الواحد منها يجوز أخذ غيرها _ وإذا لزمت اللغويّه، فلا مناص من أن يكون دليل الأماره مخصّصا.

هذا ما أفاده المحقق العراقى.

لكنّ التحقيق أن النسبه هى العموم من وجه، فإنْ أخذنا بالأصل فى مورد الإجتماع لزم لغويّه الأماره، فيتعين الأخذ بها.

تقدّم الأماره على الأصل المحرز

إلاّـ أنّ الكلاـم كلّه فى تقـدّم الأمـاره _ بنـاءً على الطريقيّه _ على الأصـل المحرز كالإستصـحاب، لأـنّ كليهما مجعولان لإحراز الواقع، فيكونان فى العرض، فِلمَ تتقدّم الأماره؟

ذكر الميرزا وتلميذه المحقق أنّ الشك فى الأصل موضوع وفى الأماره مورد، ودليل اعتبار الأماره يرفع موضوع الأصل.

ص: ۳۶

وفيه: إن موضوع الأصل هو عدم العلم، فلو كان ورود الأماره فی مورد عدم العلم بالواقع غیر موجبٍ لتقیّدها لتمّ ما ذکر، لکنّ التقیّد بالمورد لابدّ منه، وإلاّ لتجاوزت الأماره عن المورد ولم یکن موردا.

بل التحقیق هو النظر فی دلیل الإستصحاب، وهو إمّا السّیره وإمّا الأخبار.

فإنْ کان السّیره ــ والأخبار الوارده فیه هی الدّلیل علی الإمضاء ــ فإنّ دلیل اعتبار الأماره هو السّیره کذلک، فالسّیره علی العمل بالإستصحاب معلَّقه علی عدم السّیره علی العمل بخبر الثقه، وحیث أنّ السّیره الثانیه قائمه بلاریب، فالأولی منتفیه، فلا موضوع للإستصحاب مع خبر الثقه.

وإنْ کان دلیل الإستصحاب هو الأخبار، فإن کانت الإرتکازات العقلائیّه صالحهً للتقیید، فلا کلام فی تقدّم الأماره، لکون المرتکز عند العقلاء عدم الاعتناء بالیقین السّابق مع وجود خبر الثقه علی خلاف مقتضاه، فکان الإرتکاز مانعا عن انعقاد الإطلاق فی «لا تنقض الیقین بالشک»، بل یتقیّد بالشکوک التی لا رافع لها عقلاءً، فلا یقع التعارض بین دلیلی الأماره والإستصحاب، بل دلیل الثانی مقیَّد من أوّل الأمر.

وإنْ لم تکن الإرتکازات صالحهً لتقیید دلیل الإستصحاب، فالأماره مقدّمه کذلک، لأنّ دلیل حجیّه الإستصحاب من حیث الکبری أمر ارتکازی، وذلک قوله علیه السّلام: «لأنک کنت علی یقین... ولا ینقض الیقین بالشک أبدا»، والعقلاء لا یرفعون الید عن الأماره المخالفه للیقین السّابق، بل الأمر بالعکس، وأنّ عدم رفع الید عنه بالأماره غیر عقلائی.

ص: ٣٧

وعليه، فلا إطلاق لدليل الإستصحاب، لأن حقيقه الإستصحاب ليس إلّا تطبيق الكبرى المذكوره، فالشكّ مع وجود خبر الثقه غير عقلائى.

ولو تنزّلنا عن الإرتكاز، نقول: إن مدلول «لا تنقض...» هو عدم النقض عملاً ومعنى ذلك هو إلغاء الشّارع الشكّ فى مورد الإستصحاب من حيث العمل فقط. لكنّ دليل الأماره يفيد إلغاء الشك اعتبارا وعملاً واعتقادا، كما هو مفاد قوله عليه السّلام: «فما أدّى فعنّى يؤدّى» و«لا عذر لأحدٍ فى التشكيك...»

فالأماره مقدّمه على الإستصحاب على كلّ تقدير.

وأمّا تقدّم الإستصحاب على البراءه وتقدّم الاصول بعضها على بعض، فسيأتى البحث عن ذلك فى الإستصحاب إن شاء اللّه.

وأمّا تقدّم الأماره على الاصول العقليّه، فبالورود، فهى تتقدّم على الإحتياط العقلى والبراءه العقليّه والتخيير العقلى، لأنّ الأصل العقلى معلّق على عدم مجىء البيان من الشّارع، والأماره بيان.

* * *

۴– الاصول ومجاريها

إنّ الاصول العمليّه محصوره فی الأربعه حصرا استقرائیّا، ومجاریها محصوره فی الأربعه بالحصر العقلی.

وقد ذکر الشیخ وجه الحصر فی أوّل البراءه، ثم دفع الإشکال الوارد علیه بقوله: «وبعباره اخری...» فی أوّل الرسائل.

وقسّم المیرزا الاصول تقسیما یرتفع به الإشکال، وهو ما ذکره الشیخ بقوله: بعباره اخری... .

وموضوع التقسیم هو «الشک»، فیرد حینئذٍ الإشکال من جهه اخری وهی:

إن البحث فی «الإحتیاط العقلی» یقع فی وجوب الموافقه القطعیّه وحرمه المخالفه القطعیّه. والوجوب والحرمه یکونان فی مورد العلم لا الشک.

والبحث فی «التخییر» یکون عن العلم بالتکلیف مع عدم القدره علی الإمتثال تکوینا، فالموضوع فیه هو العلم.

ص: ۳۹

والبحث فی «البراءه العقلیّه» یقع عن «اللّابیان» وهو الموضوع لقبح العقاب، ولیس الموضوع هناک هو «الشک».

والبحث فی الإحتیاط الشرعی یقع عن «الشبهه» بالنسبّه إلی الحکم الواقعی فقط _ ولو کان هناک حکم ظاهری فلا إحتیاط _ بقرینه قوله: «القرعه لکلّ أمرٍ مشتبه».(1) و«الشبهه» بهذا المعنی الخاص غیر «الشک».

فظهر أن «الشک» لیس هو الموضوع فی کثیرٍ من الاصول. نعم هو الموضوع فی «الإستصحاب» و«البراءه الشرعیّه».

* * *

۱- ۱. لم نعثر علیه بهذا اللّفظ. أنظر: وسائل الشیعه ۲۷ / ۲۵۹.

۵- مناشيء الشک

إنّ الشک بالنسبه إلی الحکم الواقعی ينشأ:

تـارهً: من الأمر الخـارجی، کما لو شک فی الـذبيحه هل ذبحت بالحديـد أوْ لا؟ فهـذه شـبهه موضوعيّه مصـداقيّه، ويلازم ذلک کونها جزئيّه.

واخری: لا من الأمر الخارجی:

فتارهً: نحتمل وجود النصّ، مثل مسأله شرب التتن. فالشبهه حکميّه.

واخری: يکون النصّ الموجود مجملاً.

فتارهً: الإجمال يکون من ناحيه الحکم، کالدليل علی الدعاء عند رؤيه الهلال، حيث لا يعلم کونه دالاًّ علی الوجوب أو الحرمه.

واخری: الإجمال يکون من ناحيه الموضوع، کالغروب حيث يجهل مفهومه.

وثالثهً: يکون هناک نصّان متعارضان، فالمنشأ للشبهه هو تعارضهما وهما:

تارهً: مطلقان.

واخرى: عامّان.

فتاره: يوجد المرجّح.

واخرى: لا يوجد. فإمّا التخيير وإمّا التساقط. على القولين.

ثم إنّ الشبهه:

إمّا وجوبيّه.

وإمّا تحريميّه.

وكلٌّ منهما:

تارةً: نفسى.

واخرى: غيرى.

وقد بحث الشيخ عن التحريميّه والوجوبيّه كلٍّ على حده.

بخلاف صاحب الكفايه.

فإنْ كان لمجرّد الوجوب والحرمه دخل فالتعدّد، وإلاّ ـ فما صنعه صاحب الكفايه هو الصحيح. وأمّا الاختلاف بين الاصوليين والأخباريين فى الشبهه التحريميّه، فلا يكون منشأً للتعدّد.

هذا، وإنّ العقل يحكم بالفحص عن حكم الشّارع فى جميع الموارد، فإنْ حَصَل اليأس لفقد النصّ أو إجماله أو تعارض النصيّن، وَصَل الأمر إلى الحكم العقلى.

نعم، فى الشبهه الموضوعيّه ليس التطبيق بيد الفقيه، بل للمقلّد التمسّک بقاعده الفراغ وأصاله البراءه.

البراءه

اشاره

ص: ۴۳

مقتضى الأصل

وقبل الورود فى الأدلّه نذكر مقتضى الأصل:

ذكر الميرزا(١) أنه ربما يقال بكون قول الأخبارى هو الموافق للأصل، وأنّ على الاصولى إقامه الدّليل على البراءه، لأن الوظيفه قبل الفحص هى الإحتياط، فلو شك فى بقاء الوظيفه السّابقه استصحب الإحتياط.

فأجاب: بأنّ الملاك الكائن قبل الفحص غير باق بعده، فلا يجرى الإستصحاب، فيكون على كلٍّ من الطرفين إقامه الدّليل على مدّعاه.

وتوضيح المطلب:

إنّ الشّبهه الحكميّه قبل الفحص مجرى الإحتياط بلا ريب، لأمرين:

أحدهما: العلم الإجمالى بوجود الحكم الشرعى بين الأطراف، فإنه يقتضى الإشتغال، فإمّا يحتاط المكلّف، وإمّا يفحص عن الحكم حتى ينحلَّ العلم الإجمالى حقيقةً أو حكما.

١- ١. فوائد الاصول ٣ / ٣٣٠.

والثانی: لزوم حفظ المکلّف أحکام المولی، وعلی المولی البیان بحیث إذا فحص العبد عنه عثر علیه، فما دام لم یفحص کان حکم العقل هو الإحتیاط.

هذا فی الشبهه الحکمیّه قبل الفحص.

وأمّا بعد الفحص، فإن العلم الإجمالی ینحلّ بالعثور علی العلم أو العلمی بالنسبه إلی الحکم الشرعی، فلا إحتیاط بعدئذٍ.

وأمّا بعد الفحص والیأس، فلا حکم للعقل بالإحتیاط، وعلیه، فلا أصل یقتضی الإحتیاط بعد الفحص عن الدلیل. فقول الأخباری بالإحتیاط یحتاج إلی دلیلٍ کقول الاصولی بعدم الإحتیاط.

أقول:

أمّا بناءً علی مسلک حق الطّاعه، فالأصل مع الأخباری، لکونه محکّما قبل الفحص وبعده.

وأمّا بناءً علی نفیه، فکذلک، لأن من یحتمل وجود الحکم من المولی یحتاج إلی المؤمّن، وبعد الفحص ینحلّ العلم الإجمالی الموجب للتنجیز، لکنْ لا یرتفع معه إحتمال التکلیف، والإحتمال منجّز حتی یجئ المؤمّن، والمؤمّن إمّا قاعده قبح العقاب بلا بیان وإمّا حدیث الرفع.

فظهر أنّ علی الاصولی إقامه الدّلیل علی المؤمّن، وإلاّ فالأصل مع الأخباری، ولا یلزمه إقامه الدّلیل علی الإحتیاط، لکفایه نفس إحتمال التکلیف، لأنه یساوق إحتمال العقاب.

نعم، لو أُنكر مساوقه احتمال التكليف لاحتمال العقاب، كان الأصل مع الاصولی. ویسقط حینئذ ما ذکره المیرزا من لزوم إقامه الدّلیل علی کلا الطرفین.

إلّا أن إنکار المساوقه باطل، لأن إقامه الدّلیل علی البراءه فرع کون إحتمال التکلیف مساوقا لاحتمال العقاب.

وهذا هو التحقیق فی مقتضی الأصل فی المقام، ولننظر فی الأدلّه:

أدلّهُ الاُصولّیین علی البَراءه

اشاره

لقد استدلّوا علی البراءه بالأدلّه الأربعه:

الإستدلال بالکتاب

الآیه الاولی:

اشاره

قوله تعالی «وَما کُنّا مُعَذِّبینَ حَتّی نَبْعَثَ رَسُولاً».(۱)

تقریب الاستدلال:

إنه وإنْ کان الموضوع له لفظ «الرسول» هو النبی المرسل، لکن مناسبه الحکم والموضوع تقتضی رفع الید عن هذه الخصوصیّه، وأنّ المراد هو البیان وبلوغ الأحکام. ویکون حاصل معنی الآیه: إنّ اللّه لا یعذّب إلّا بعد البیان وإبلاغ

۱- ۱. سوره الإسراء، الآیه: ۱۵.

الأحكام، وعليه، فالرسول طريقٌ وليس له موضوعيّه، فالآيه دالّه على أمرٍ كبرويّ هو: عدم التعذيب إلى أن يأتى البيان.

فلو فحص عن البيان فى الشبهه الحكميّه وحَصَل اليأس عنه، تحقّق عنوان «اللّابيان»، وحينئذٍ تنطبق الكبرى والنتيجه هى البراءه.

النظر فى التقريب المذكور

وقد أورد على هذا الإستدلال:

بأنّ الآيه تنفى العذاب ولاتنفى الإستحقاق.

وأجيب:(1)

أوّلاً: إن المطلوب عدم العذاب سواء كان استحقاق أوْ لا، وإنْ لم يكن بين عدم العذاب وعدم الإستحقاق ملازمه.

وفيه: إن غرض الاصولى تحصيل المؤمّن، لا الخلاص من المؤاخذه حتى مع المعصيه وهتك حرمه المولى. وبعباره اخرى: الغرض هو نفى الإستحقاق مع عدم البيان بحيث يكون العقاب قبيحا.

وسيأتى نظير هذا فى حديث الرفع.

وثانيا: إن قوله «وما كنّا» ظاهر فى عدم كون هذا الفعل لائقا بالبارى تعالى، مثل «وَما كانَ اللّه ُلِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فيهِمْ»(2) ونحوه. فالمراد: إن التعذيب

۱- ۱. مصباح الاصول: ۲۵۶.

۲- ۲. سوره الأنفال، الآيه ۳۳.

قبل البیان لا یلیق به ولا یناسب عـدله، فهو یـدلّ علی عـدم کون العبد مسـتحقا للعذاب، لأنه لو کان مسـتحقا له لکان لائقا باللّه، فعدم اللّیاقه لعدم الإستحقاق. فالمدلول المطابقی للآیه وإنّ کان نفی العذاب إلاّ أنها تدلّ علی نفی الاستحقاق بالالتزام.

وفیه:

إن عـدم اللّیاقه لیس المعنی الحقیقی للآیه، بل معناها: عـدم تحقق الصّـدور، وعدم اللّیاقه أعم من الحقیقه، ولذا نری قوله تعالی: «وَما کانَ اللّه ُلِیُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فیهِمْ» قد استعمل فیه «وما کان» مع وضوح کونهم مستحقّین للعذاب، فیکون لائقا به.

وقال الشیخ(۱) بتمـامیّه الاسـتدلال بالآـیه، لأـن الخصم _ أی الأخبـاری _ یقبـل الملازمه بین عـدم العقاب وعـدم الإسـتحقاق، فالإشکال مندفع.

وفیما أفاده إشکالان ذکرهما المحقق الخراسانی:(۲)

أحدهما: إنه یکون الاستدلال حینئذٍ جدلیّا.

والآـخر: إنّ الخصم لاـ یسـلّم بالملاـزمه، لأـن الشّـبهات الحکمیّه لیست بـأعظم من الأحکـام المعلومه، وهـذه الأحکام لیس فیها الملازمه بین عدم العذاب وعدم الإستحقاق، إذ مع التوبه والشفاعه ینتفی العقاب مع بقاء الإستحقاق.

ص: ۴۹

۱- ۱. فرائد الاصول: ۱۹۴.

۲- ۲. کفایه الاصول: ۳۳۹.

تقريبٌ آخر

وذكر المحقق الإصفهانى(١) تقريبا آخر، وله مقدّمتان:

الأولى: إن أجزاء العلّه المركبه هى: المقتضى والشرط وعدم المانع. وقد ذكر أهل التحقيق أن «عدم المانع» شرط لتأثير المقتضى، ـ لأن الشرط تاره: وجودى، واخرى: عدمى ـ والمراد منه هنا عدم الملكه، ولعدم الملكه حظّ من الوجود فله أثر. فالعلّه فى الحقيقه مركبه من المقتضى والشرط، والشّرط إمّا متمّم لفاعليّه الفاعل، كالمجرّد، فإنه لا مادّه له ولا مدّه، فالفاعليّه فيه تامّه ولا ينفكك عن المعلول، أو لقابليّه القابل، كرفع الرطوبه من الخشب حتى يقبل الإحتراق.

والثانيه: كلّ علّه لم يتحقّق معلولها، فهو إمّا لنقصٍ فى العلّه أو لنقصٍ فى المعلول، ولو كان الفاعل تام الفاعليّه فالشرط يرجع لا محاله إلى متمّم قابليّه القابل، فإذا وجد المانع فهو مانع عن قابليّته.

وبعد المقدّمتين:

إن العقاب إمّا يكون لازما تكوينيّا للمعصيه، بمعنى أنْ يكون العمل متصوّرا فى الآخره بصوره العذاب، بأنْ تكون الأعمال موادّا للصّور البرزخيّه والاخرويّه، أو هو لازم جعلى من العقلاء للمعصيه، أو لازم جعلى شرعى لها، كجعل الشّارع الوعيد الخاصّ للعمل الخاصّ. فالوعيد من العقلاء هو الذمّ ومن الشّارع هو العذاب.

١- ١. نهايه الدرايه ٤ / ٢٦ ـ ٢٨.

وعلى هذا، ففى كلّ موردٍ لا يوجد العذاب الإآلهى فلا يوجد الإستحقاق له. وذلك لأنه مع ارتفاع العذاب:

إنْ كانت النسبه تكوينيّه، رجع عدم العذاب إمّا إلى عدم تماميّه الفاعل وإمّا إلى عدم تماميّه القابل، لكنَّ عدم تماميّه الفاعل هنا باطل، لأن الفاعل هو اللّه وفاعليّته تامّه، فتعيّن أنه لعدم قابليّه القابل. وهذا ــ أى عدم قابليّه القابل ــ على نحوين، فإمّا يكون القابل مقارنا للمانع، كعدم البيان، فإنه يمنع من تصوّر العمل بصورهٍ، وإمّا لتحقّق المانع، كما إذا كانت القابليّه لتصوّر مادّه العمل بصوره برزخيّه قبيحه موجودهً لكنْ حصل المانع لها بقاءً كالتوبه أو الشفاعه.

وإنْ كانت النسبه بجعلٍ من العقلاء، من جهه أنّ استحقاق الذم على مخالفه المولى فى أمرٍ من الامور التى اتّفق العقلاء عليها، فمتى انتفت المذمّه لوجود مانع عنها فلا إستحقاق لها، إذ مع وجود المانع لم يتحقق شرط الإستحقاق، وقد قلنا بأنّ عدم المانع شرط.

فإن قلت: انتفاء العذاب إنْ كان بفضل اللّه لم يناف ثبوت الإستحقاق، وإنْ كان بعدله انتفى الإستحقاق.

قلت: ليست إراده اللّه جزافيّه، فإن أراد عدم العذاب كان لسببٍ، أمّا من جهه كونه رحيما فالعذاب قبيح، وأمّا من جهه كونه رئيس العقلاء ــ مع المسامحه فى التعبير ــ فلا قبح، وإذا كان التعذيب منافيا للجود والمرحمه، رجعت المنافاه إلى جهه الفاعليّه لا القابليّه، فإذا انتفى التعذيب انتفى الإستحقاق.

وإنْ كانت النسبه بجعل الشّارع، فإن انتفاء فعليّه العذاب يعود إلى انتفاء الوعيد، لحصول المانع عنه، إمّا مقارنا كعدم البيان، وإمّا بقاءً كالتوبه، فانتفاء الوعيد إلالآهى يكون على أثر وجود المانع عنه، وقد تقدّم أن الشّرط له هو عدم المانع، ومع وجود المانع فلا إستحقاق.

فتحصّل: أنه مع انتفاء التعذيب لعدم تماميّه شرطه، ينتفى الإستحقاق على الوجوه الثلاثه كلّها.

النظر فى التقريب المذكور

قال شيخنا: هنا بحثان:

الأول مبنائى، وهو فى قوله بكون النسبه بين عدم العذاب وعدم المعصيه جعليّه من العقلاء.

ففيه: إنّ استحقاق المؤاخذه على الظلم والمدح على العدل ليس من القضايا العقلائيّه التى تطابقت عليها آراء العقلاء حفظا للنظام، لأنّ العلّه الغائيّه علّه لفاعليّه الفاعل ومقدمّه بالوجود العلمى على العمل _ بل قال صاحب الأسفار(١) باتّحاد العلّه الغائيّه مع الفاعليّه، فمن يتخيّل كونه شبعانا يأكل، والغرض من الأكل هو الشبع، فالفاعل الشبعان والغايه هو الشبعان _ فيكون حفظ النظام هو الغايه فهو الفاعل، وإذا انتفت الغايه، لزم أن لا يكون الظلم قبيحا، والحال أن قبح الظلم غير

١– ١. الأسفار الأربعه ٧ / ٢٧٠ _ ٢٧١.

معلّل بشئ ¨ عقلاًـ فمخالفه المولی الحقیقی ــ وهی ظلم حقیقی ــ قبیحه سواء اختلّ النظام أوْ لا، بل سواء کان هناک نظام أوْ لا.

والثانی: بنائی. وهو فی قوله بأنّ الإراده إنْ تعلَّقت بعدم العذاب فلابدّ من مرجّح لذلک، لکون إرادته تعالی غیر جزافیّه، والمرجِّح لعدم العذاب هو جهه رحیمیّه اللّه سبحانه، لأن العذاب من الجواد بما هو جواد غیر حسن، وإنْ کان حسنا منه بما هو عادل، فالاستحقاق منتف.

وهذا جوابه علی «إن قلت» ثم أمر بالفهم.

وفیه: إنّ «الحُسن» و«عدم الحُسن» متقابلان إمّا بالسّلب والإیجاب، وإمّا بالعدم والملکه، ولا یتّصف الفعل الواحد بالحسن وعدمه بتعدّد الجهه فی الفاعل، فلا یعقل کون العقاب حسنا بما أن المعاقِب عادل، وأن یکون غیر حسن بما أنّ المعاقب جواد.

علی أنّ الآیه المبارکه فی مورد عذاب «اللّه» بما هو «اللّه» لاـ بما هو عادل حتی تجعل الملازمه عقلائیّه، بل «اللّه» فی مرتبه الألوهیّه جواد عادل، وکلا الفعلین منه حسن.

والتحقیق:

إن الآیه تدلّ علی الملازمه، لقرینهٍ داخلیّه هی: أن التعذیب قبل البیان قبیح عقلاءً وعقلاً، ولقرینه خارجیّه هی قوله تعالی فی سوره الشعراء: «وَما أَهْلَکْنا مِنْ قَرْیَهٍ إِلاّ لَها مُنْذِرُونَ * ذِکْری وَما کُنّا ظالِمینَ».(۱)

ص: ۵۳

۱- ۱. سوره الشعراء، الآیه: ۲۰۸ ــ ۲۰۹.

وإذا دلّت على الملازمه حصل غرض الاصولی، لأنّ عدم البیان عذر للعبد، فالإشکال المذکور علی الاستدلال بالآیه للبراءه مندفع.

الإشکالات علی الاستدلال بالآیه

واُشکل علی الإستدلال بالآیه: بأنها تنفی العذاب الدنیوی لا الأُخروی.

والجواب: فتدلّ حینئذٍ علی عدم استحقاق الأُخروی بالأولویّه القطعیّه.

وبإنّها تتعلّق بالأُمم الماضیه.

أجاب المحقق الخراسانی فی حاشیه الرسائل(۱): الأفعال المضافه إلی الباری منسلخه عن الزمان.

فأورد علیه المحقق الإصفهانی(۲): بأنْ الأفعال الإلّهیه کأفعال غیره غیر منسلخه عن الزمان.

ومحصّل کلامه قدّس سرّه: إن الفعل المسند إلیه ماضیا أو مستقبلاً، إن کان مرتبطا بالذات أو الصّفات الذاتیّه أو الأفعال الإبداعیه، فهو منسلخ عن الزمان، مثل علم اللّه، کان اللّه، خلق اللّه... وما لم یکن کذلک فلا انسلاخ، والتعذیب من القسم الثانی.

أقول:

لا برهان علی کون جمیع أفعاله عزّ وجلّ منسلخه عن الزمان، وقول

۱- ۱. درر الفوائد فی حاشیه الفرائد: ۱۸۸.

۲- ۲. نهایه الدرایه ۴ / ۲۹.

الخراسانى «غالبا» لا يفيد، لأنا نريد المعنى الحقيقى، والأفعال الزّمانيه الإلآهيّه إنْ كانت لنسبهٍ تحققّيه أو توقعيّه، فإنّ أصاله الحقيقه تقتضى حمل الفعل الماضى على الزمان السّابق والمضارع على الحال أو المستقبل.

فالصّحيح ما ذكره المحقق العراقى(١) من أن المراد هو المضيّ بالنسبه إلى بعث «الرسول» لا المضيّ بالنسبه إلى زمان الخطاب إلى نبيّنا صلّى اللّه عليه وآله بالآيه. فالمعنى: إنا قبل بعث الرسول لا نعذّب، سواء فى الامم الماضيه أو هذه الامه.

فالإشكال مندفع بهذا البيان.

وقال المحقّق الميرزا(٢): إنّ مدلول الآيه المباركه نفى التعذيب قبل بعث الرسول، ومورد الإستدلال بها هو الحكم الشرعى للموضوع المشتبه حكمه، ولا علاقه للدليل بالمدّعى، وهو البراءه فى الشبهه الحكميّه قبل الفحص.

وفيه:

إن أراد نفى الارتباط بين الآيه والشبهه الحكميّه، فكلامه منقوض باستدلاله بقاعده قبح العقاب بلا بيان، لعدم ارتباطها بالشّبهه الحكميّه كذلك. وإنْ أراد أن الآيه إرشاد إلى القاعده العقليّه المذكوره، فالإشكال وارد.

فالحق: سقوط الاستدلال بالآيه المباركه على البراءه، لكونها إرشادا إلى قاعده قبح العقاب العقليّه، وقد أشرنا إلى ذلك سابقا.

هكذا أفاد شيخنا ووافقناه عليه.

ص: ٥٥

١- ١. نهايه الأفكار ٣ / ٢٠٥.

٢- ٢. فوائد الاصول ٣ / ٣٣٣.

ما أفاده السيّد الاستاذ:

وأمّا سيّدنا الأستاذ رحمه اللّه، فلم يتّضح لنا رأيه فى المقام، لأنّه بعد أن ذكر ما أورد به على الإستدلال ــ من أنّ الآيه تختصّ بالعذاب الدينوى، وأنها تتكفّل الحكايه عن عذاب الامم السّابقه، وأنّ غايه ما تتكفّله هو نفى العذاب الفعلى، وهولا يلازم عدم الإستحقاق ــ قال:

والذى نراه: إنّ الآيه الشريفه وافيه بالمدّعى، وأنه لا وقع لجميع هذه الإيرادات، وذلك، لأن ما قبل الآيه هو قوله تعالى: «وَكُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فی عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيامَهِ كِتابًا يَلْقاهُ مَنْشُورًا * اقْرَأْ كِتابَكَ كَفى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا * مَنِ اهْتَدى فَإِنَّما يَهْتَدى لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّما يَضِلُّ عَلَيْها وَلا تَزِرُ وازِرَهٌ وِزْرَ أُخْرى وَما كُنّا...»(۱)

ومن الواضح أنّ ظاهر هذه الفقرات المتعدده أنها لبيان أن الطريقه المشروعه فى مقام العذاب والثواب، وأن العذاب لايكون إلاّ طبق الموازين العقلائيّه، ولذا لاتزر وازره وزر أُخرى، والهدايه للنفس والضلال عليها، فتكون ظاهرةً فى نفى العقاب عند عدم الحجّه، لأنّه على خلاف الموازين... فتكون الآيه لبيان عدم استحقاق العبد للعقاب قبل قيام الحجّه، وأنه ليس من شأن اللّه سبحانه أنْ يعذّب قبل قيام الحجّه. وعليه، فلا اختصاص لها بالعذاب الدنيوى، ولا نظر لها إلى خصوص الامم السّابقه، كما أنها تتكفّل نفى الإستحقاق لا نفى الفعليّه فقط.

۱- ۱. سوره الإسراء، الآيه: ۱۳ ــ ۱۵.

وعلى الجمله، فإنّه قد أجاب عن الإيرادات بما يشبه ما ذكرناه فى الجواب عنها، ولكنّه قال بعد ذلك: «إنَّ عمده ما يستدلّ به الأخباريّون على مدّعاهم الروايات الآمره بالوقوف عند الشّبهه تورّعا عن الإقتحام فى الهلكه وتجنّبا عن الوقوع فيها...» فقدّم الآيه على تلك الرّوايات إن كانت الآيه أخصّ منها، أو طرحها إنْ كانت النسبه هى العموم من وجهٍ، لأنها روايات مخالفه الكتاب.

لكنّه رجع عن ذلك بناءً على أنْ يكون استدلالهم بدعوى ظهور النصوص فى وجوب الإحتياط والتوقف، فجعلها واردةً على الآيه، لأنّها تتكفّل بيان الحكم الواقعى وإقامه الحجّه عليه.(۱)

التأمّل فى كلام الاستاذ

أقول:

إنْ ما تقدّم نقله هو ملخّص ما أفاده بلفظه، فليتدبّر!

ثم لنا أنْ نقول: إنه لم تكن حاجه للإستدلال بالآيات الّتى قبل هذه الآيه _ وكأنّه يريد الإستفاده من وحده السّياق _ مع ظهورها بوحدها فى المعنى الذى ذكره.(۲)

ولنا أنْ نتساءل عن وجه التعرّض لما يستدلّ به الأخباريّون من الروايات وهو فى مقام الاستدلال بالآيه، وأنه سيأتى الكلام على تلك الروايات بعد الفراغ عن الإستدلال بالكتاب من الجانبين!

۱- ۱. منتقى الاصول ۴ / ۳۷۲ _ ۳۷۷.

۲- ۲. سوره الإسراء، الآيه: ۱۳ _ ۱۵.

تنبيه حول استدلال الأخباريين بالآيه لبطلان قاعده الملازمه

تنبيه

إستدلّ الأخباريّون بالآيه على بطلان قاعده الملازمه، أى جمله «ما حكم به العقل حكم به الشّرع». وذلك بوجود حكم العقل قبل الشرع، مع أنَّ الآيه تقول «وَما كُنّا مُعَذِّبينَ حَتّى نَبْعَثَ رَسُولاً».

وأجاب الاُصوليّون: بأنَّ الآيه لاتنفى الإستحقاق حتى يلازم عدم الحكم الشّرعى، بل تنفى فعليّه التعذيب، لإحتمال العفو من اللّه عزّ وجلّ، كما أنه قد عفا عن الصغائر مع إجتناب الكبائر مع وجود إستحقاق العقاب، وكذا فى الظّهار، حيث الحرمه موجوده والإستحقاق لكن اللّه عفا، وكذا العزم على المعصيه، حيث عفا عنه تفضّلاً.

وأشكل الميرزا القمى على هذا الجواب: بأنّه يناقض استدلال الاصوليين بالآيه على البراءه، حيث قالوا بأنها تدلّ على عدم الإستحقاق.

وأشكل الميرزا النائينى(١) على الجواب: بأنّه لا يعقل وجود الإستحقاق والعفو قبل بعث الرّسول، وقياس ما نحن فيه على الموارد المذكوره مع الفارق، فهناك العفو معقول _ على تأمّل فى الظّهار _ وهنا غيرمعقول، لأنّ جعل العفو إلى جنب جعل الحكم يوجب التجرّى على المخالفه ولغويّه الحكم.

أقول:

لكن قوله: بأنّ التيّه على الحرام حرام معفو عنه ما لم يتعقّبه العمل، منظور فيه:

ص: ۵۸

۱- ۱. فوائد الاصول ۳ / ۳۵۴ _ ۳۳۵.

أمّـا أوّلاً، فلأنّ النّيه على الحرام ليس حراما، والأخبار الوارده فيه لا تـدلّ على أكثر من الكراهه، ولو تنزّلنا، فإنّ حملها على ذلك هو مقتضى الجمع بين الأخبار.

وأمّا الصّغائر، فإنها ذنوب محرمّه، لكن اجتناب الكبائر مكفرّ لها.

وأمّا ثانيا، فلأن مورد العفو مطلق النّيه، لا خصوص التى لم يتعقّبها العمل، وحينئذٍ يعود إشكال التجرّى على ما ذكره أيضا.

والحق: إن نيّه المعصيه ليست معصيه، وملاك الحرمه قاصر بالنسبه إليها.

والصّحيح فى الجواب عمّا ذكره الأخباريّون هو: أنّ المراد من «الرسول» الأعمّ من الداخلى وهو العقل ومن الخارجى. وهو كنايه عن «البيان» كما تقدّم.

هذا تمام الكلام على هذه الآيه، وقد عرفت سقوط الإستدلال بها، لأنها إرشاد إلى القاعده العقليّه.

ص: ۵۹

الآیه الثانیه:

اشاره

واستدلّ أیضا بقوله تعالی:

«قُل لا أجد فیما اُوحی إلیَ محرّما علی طاعم یطعمه

إلّا أن یکون میته أودما مسفوحا»(۱)

وقد جاءت هذه الآیه ردّا علی الیهود، حیث حرّموا علی أنفسهم بعض ما رزقهم اللّه افتراءً علیه، فأبطل عزوجلّ تشریعهم، إذ أمر نبیّه الأکرم بأنْ یردّ علیهم بعدم وجدان ما حرّموه فی جمله المحرّمات التی أوحی اللّه إلیه...

تقریب الإستدل والکلام حوله

فالآیه تشیر إلی أمر إرتکازی هو الترخیص فی الإرتکاب بعد الفحص وعدم الوجدان، وهذا أمر جارٍ بین الموالی والعبید، فیکون وزان الآیه وزان

۱- ۱. سوره الأنعام، الآیه: ۱۴۵.

حديث الرفع الآتی، وهی نصّ فی الرخصه، وبها ترفع الید عمّا یکون ظاهرا فی الإحتیاط من الأدلّه.

وهذا تقریب الاستدلال بها کما علیه المحقق العراقی(۱) تبعا للشیخ(۲) وخلافا لصاحب الکفایه.

لکنّ الشیخ قال:

الإنصاف: إن غایه الأمر أنْ یکون فی العـدول عن التعبیر من عدم الوجود إلی عدم الوجدان إشارهً إلی المطلب، وأمّا الدلاله فلا. ولذا قال فی الوافیه: فی الآیه إشعار بأنّ إباحه الأشیاء مرکوزه فی العقل قبل الشرع.

(قال): مع أنه لو سـلّم دلالتها، فغایه مـدلولها کون عـدم وجدان التحریم فیما صدر عن اللّه من الأحکام، یوجب عدم التحریم، لا عدم وجدانه فیما بقی بأیدینا من أحکام اللّه بعد العلم باختفاء کثیر منها عنّا.

وحاصل الإشکال: إن عدم الوجدان من النبیّ صلّی اللّه علیه وآله یدلّ علی عدم الوجود، أمّا عدم وجداننا نحن فلا یدلّ.

أجاب العراقی عن الإشکال:

بأنّ الآیه «لا أَجِدُ» ولم یقل: لا یوجد. فتغییر التعبیر للإشاره إلی الأمر الإرتکازی المذکور، فیتم الإستدلال.

۱- ۱. نهایه الأفکار: ۳ / ۲۰۷.

۲- ۲. فرائد الاصول: ۱۹۴.

وأجاب صاحب الكفايه(۱) عن الإستدلال:

بأنْ تغيير البيان هو لأجل تماميّه المناظره مع اليهود وأدائها بأحسن وجهٍ بحيث يُخصمون بكلامه. فالإشكال موجود.

أجاب المحقق العراقى(۲):

بأنه لمّا قال: «لا أَجِدُ» أراد مؤاخذه الخصم بالأمر الإرتكازى، بأنكم قد خالفتم الإرتكاز، وليس المقصود هو المناظره.

التحقيق عدم الدلاله

التحقيق:

عدم دلاله الآيه، لأن اليهود قدُ منعوا عن تلك الأشياء فى التوراه، ولذا جاء فى ذيل الآيه «فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذينَ هادُوا حَرَّمْنا...». فكان عدم الحليّه بالنسبه إليهم موجودا فى التوراه وليس من باب الإحتياط.

وعلى الجمله، ليس الحكم بالحرمه على أثر عدم الوجدان حتى يحاجهم النبى صلّى اللّه عليه وآله بالأمر الإرتكازى. فالآيه معناها: إنّ الذى حُرّم عليكم فى كتابكم لم يُحرّم علىّ فيما أوحى إلىّ.

فالإستدلال بالآيه ساقط.

۱- ۱. درر الفوائد فى حاشيه الفرائد: ۱۸۹.

۲- ۲. نهايه الأفكار ۳ / ۲۰۷.

الإستدلال بالسنّه للبراءه

اشاره

الإستدلال بالسنّه

واستدلّوا من السنّه بأحاديث...

منها:

١- حديث الرفع

اشاره

وهو قوله صلّى اللّه عليه وآله: رفع عن اُمّتى تسعه: الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لايعلمون وما لا يطيقون وما اضطرّوا إليه...(١)

والبحث فى خصوص «ما لا يعلمون».

تقريب الإستدلال

ومن أجل تقريب الإستدلال نذكر المحتملات فى المرفوع:

إنّ المحتملات الثبوتيّه فى المرفوع بهذا الحديث هى:

أن يكون «المؤاخذه»

١- ١. كتاب الخصال: ٤١٧، وسائل الشيعه ١٥ / ٣٦٩.

وأن يكون «إستحقاق المؤاخذه»

وأن يكون «إيجاب الإحتياط»

وأن يكون «فعليّه التكليف»

وأن يكون «الحكم فى مرتبه الظاهر».

المرفوع هو الحكم الواقعى فى مرتبه الظّاهر

وليس المرفوع «المؤاخذه». لأن رفعها لا ينفع غرض الاصولى وهو تحصيل المؤمّن والعذر. هذا أوّلاً.

وثانيا: إنّ كمال الإمتنان هو رفع الإستحقاق لا عدم العقاب.

وثالثا: إنه يستلزم المجاز، وارتكابه يتوقف على وجود قرينه وهى مفقوده.

وليس المرفوع «إستحقاق المؤاخذه» وإنْ كان يحصل به غرض الاصولى، وذلك:

أوّلاًـ لأنّ رفع الإستحقاق غير معقول، لأن الإستحقاق لازم تكوينى للفعل، والشّارع لا يرفع اللّوازم التكوينيّه، كما لا يمكنه رفع الزوجيّه عن الأربعه.

وثانيا: لأنّ الإستحقاق أمر عقلى ليس وضعه بيد الشّارع حتى يكون رفعه بيده.

وليس المرفوع «إيجاب الإحتياط» وإنْ قال به الشيخ ـ وإنْ كان للشّارع رفعه، لكون وضعه بيده، كما أنه يحصّل غرض الأصولى ـ وذلك:

لأنّه خلاف ظاهر الحديث، فلابدّ من قرينهٍ، لأنّ ظاهره كون المرفوع نفس

ما لا يعلم، وهو الحكم الواقعى، وأين هذا من إيجاب الإحتياط؟ نعم، لو كان الذى لا يعلم هو وجوب الإحتياط صحّ هذا الوجه.

وليس المرفوع «الحكم الواقعى واقعا». لأنه يستلزم التصويب. على أن الحديث ظاهر فى ثبوت الحكم الواقعى، لأن الجهل بالشئ فرع ثبوت الشئ.

فثبت: إن المرفوع هو:

«الحكم الواقعى ظاهرا».

وهذا هو المطلوب، لأن معناه الترخيص فى الشبّهه الحكميّه.

هذا، ولا ينافى رفع الحكم الواقعى فى ظرف الجهل به وجوده واقعا، لِما تقدّم فى محلّه من عدم التنافى بينه والحكم الظاهرى المجعول فى هذا الظرف. لا فى مرحله الملاك، لأن الملاك فى الظاهرى فى الترخيص وفى الواقعى فى نفس متعلّق الحكم. ولا فى مرحله الإمتثال، لأنه مادام الحكم الواقعى مجهولاً، فالموضوع للظاهرى موجود. فهو حين يمتثل الواقعى لاجهل به، وحين يوجد الجهل يتحقّق الموضوع للحكم الظاهرى.

وإذْ لاتنافى لا فى الملاك ولا فى مقام الإمتثال، فلا محذور فى جعل الحكم الظاهرى، إذ لو كان محذورٌ لكان فى احدى المرحلتين. أللّهم إلّا على مسلك صاحب الكفايه من التضادّ بين الحكمين، فيشكل الأمر.

فتلخّص: إن مدلول حديث الرفع اعتبار عدم الحكم ظاهرا.

وأمّا القول: بأنّ المرفوع هو «التكليف»، كما عليه المحقّق الإصفهانى، فيتوقّف بيان ما فيه على البحث فى مراحل الحكم.

الأقوال فی مراتب الحکم

واختلفت أنظار الأکابر فی مراتب الحکم علی ثلاثه أقوال:

الأوّل: إن للحکم مرتبتین. ذهب إلیه الشیخ والمیرزا.

والثانی: ثلاث مراتب. ذهب إلیه الإصفهانی.

والثالث: أربع مراتب: اقتضاء الملاک، الإنشاء، الفعلیّه، الوصول. ذهب إلیه صاحب الکفایه.

الصحیح هو قول الشیخ:

ویرد علی القول الأخیر: إن مرحله الملاک لیست من مراتب الحکم، لأن الملاک علّه الحکم، فکیف یکون من مراتبه؟ والوصول من معلولات الحکم، فکیف یکون من مراتبه.

فللحکم مرتبتان فقط.

لکن المحقق الإصفهانی، جعل مرتبه الوصول من مراتب الحکم أیضا، فما لم یصل الحکم لم تتحقّق المصداقیّه للإنشاء بداعی البعث والتحریک، ففعلیّه الحکم متوقفه علی الوصول.

وعلی هذا المبنی:

فإنّ مُفاد حدیث الرفع رفع الحکم فی مورد الشبهه، لأن المکلّف قد فحص ویأس من الدّلیل علیه، فهو غیر واصلٍ إلیه، والمفروض کون الوصول من مراتبه، فهو مرفوع عنه.

ص: ۶۶

ويرد عليه:

إن وجود الشئ يساوق فعليّته، فلا معنى للوجود بلا فعليه، سواء فى أُفق التكوين أو الإعتبار، وكذا العكس، فهما مفهومان والمصداق واحد، فكما أنّ الإنسان بالقوّه ليس بإنسانٍ، كذلك الحكم، فإنّ وجد الحكم فى وعاء الإعتبار كان حكما فعلّيا، وكذلك المصداقيّه، فإنها مساوقه للوجود والفعليّه. هذا مطلب.

ومطلب آخر: إن الحكم من الامور الإعتباريّه العقلائيّه، فلا مناص للوقوف على حقيقه الحكم من لحاظ كيفيّه اعتبار العقلاء، وكذلك الشّارع، بالنسبه إلى الأحكام الشرعيّه.

ومطلب ثالث: المنجزيّه والمؤمّنيه يكونان فيما يعدّ حكما ويكون مصداقا للحكم، فإنْ تحققَّ الحكمُ كان منجزّا، وعلى العبد تحصيل المؤمّن من المؤاخذه على مخالفته، إلاّ أنّ من الممكن تحقق الحكم مع عدم تنجزّه، فبين الحكم والتنجّز تقدّم وتأخّر طبعى.

إذا عرفت هذه المطالب:

ظهر عدم تقوّم الحكم بالوصول، وعدم توقف المصداقيّه للبعث عليه.

فالحق ما عليه الشيخ من أنّ للحكم مرحلتين فقط، وهما: مرحله الإنشاء ومرحله فعليّه الموضوع بجميع قيوده وأجزائه، فإذا تحقق «المستطيع» أصبح الحكم بوجوب «الحج» فعلّيا، سواء علم المكلّف بالحكم أوْ لم يعلم، فإنْ وصل إليه كان منجّزا وإلاّ قام المؤمّن وهو البراءه عنه.

ص: ۶۷

فإنْ قيل: لو لا الوصول فلا إمكان للداعويّه فلا حكم.

قلنا: يكفى مطلق الإمكان ولايلزم الإمكان القريب من الفعليّه.

فظهر _ حتى الآن _ أن الصّحيح كون المرفوع هو الحكم الواقعى فى مرتبه الظاهر، وفاقا لصاحب الكفايه.

براهين العراقى على كون المرفوع وجوب الإحتياط

وأمّا كون المرفوع هو «وجوب الإحتياط» كما اختاره الشيخ، فقد تبعه عليه المحقّق العراقى وشيّده بثلاثه براهين:(۱)

الأوّل: إنّ حديث الرفع امتنانى، فيلزم أن يكون رافعا لما يكون وضعه خلاف الإمتنان، ولكنّ الأحكام الواقعيّه ليس فى وضعها خلاف الإمتنان، لأن الذى يوقع المكلّف فى الكلفه هو وصول الحكم الواقعى لا نفس الحكم الواقعى، فليس المرفوع هو الحكم الواقعى. لكنّ إيجاب الإحتياط بالنسبه إليه موجب للكلفه، فوضعه خلاف الإمتنان، فهو المرفوع.

وهذا البرهان يمنع من جريان البراءه العقليّه بالنّسبه إلى الحكم الواقعى.

الثانى: إن إسناد «الرفع» إلى ما عدا «ما لا يعلمون» هو بالعنايه _ لأنّ «النسيان» مثلاً لا يرفع، وإنما يرفع أثره _ ومقتضى وحده السياق أنْ يكون الرفع فى هذه

۱- ۱. نهايه الأفكار ۳ / ۲۱۳.

الجمله أيضا بالعنايه، وحينئذٍ، فالمرفوع «وجوب الإحتياط» لا نفس «ما لا يعلمون».

الثالث: إن النقيضين فى مرتبه واحده، وأمّا «عدم الشئ فى مرتبهٍ» فإنه يجتمع مع «وجوده فى مرتبه اخرى». ثم إن الحكم بالنسبه إلى العلم والجهل ليس مطلقا، لأن مرتبه الجهل بالشئ متأخره عن الشئ، والمتكفّل للوجود فى المرتبه السّابقه لا يتكفّله فى المرتبه المتأخره، والحكم ـ سواءً كان رفعا أو وضعا ـ متأخر عن موضوعه تأخّر المعلول عن علّته.

وعليه، فموضوع الرفع «ما لا يعلمون»، فالجهل بالحكم الواقعى علّه لرفعه، فالرفع متأخر عن الجهل المتأخر عن الحكم الواقعى، فلا يمكن للرفع أن يتعلّق بالحكم الواقعى، لأن عدم الحكم الواقعى يلزم أن يكون فى رتبه وجوده، مع أن العدم متأخر بمرتبتين. فالمرفوع يلزم أن يكون «وجوب الإحتياط» وكونه «الحكم الواقعى» أو «المؤاخذه» يستلزم المجاز.

نقد براهين المحقق العراقى

أقول:

إن لموضوعات الأحكام انقسامات قبل الحكم وبعده.

أمّا انقسام الموضوع قبل الحكم، فهو ثابت، سواء كان الحكم موجودا أوْ لا، مثلًا: الصّلاه تنقسم إلى صلاه العارى وصلاه غير العارى. وأمّا انقسام

الموضوع بعد الحكم، فهو انقسامه إلى العلم بحكمه والجهل به.

فما كان من النحو الأوّل، يمكن تقييد الحكم به كما يمكن كونه مطلقا بالنسبه إليه، وما كان من النحو الثانى، فلا يعقل تقييد الحكم بالعلم ولا بالجهل، لأنّ القيد يصير موضوعا للمقيّد فيلزم أن يكون قبله _ لتقدّم كلّ موضوع على حكمه _ والمفروض تأخّره عنه، فيلزم الدّور أو اجتماع المتقابلين. فيقع الكلام حينئذٍ أنه إذا لم يمكن التقييد فى هذا القسم فهل يمكن الإطلاق؟

إنْ قلنا: بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه _ مع اعتبار القابليّه الشخصيّه _ كما عليه الميرزا، فالإطلاق محال كذلك.

وإنْ قلنا: بأنّ الإطلاق عباره عن الجمع بين القيود، فهو محال كذلك، لأنَّ المحذور الموجود من أخذ كلّ قيدٍ موجود فى الجامع.

وإنْ قلنا: بأنّ الإطلاق رفض القيود وعدم دخلها فى الحكم، صحّ الإطلاق، لأنّ المقصود عدم أخذ الجهل فى الحكم، ولا مانع من عدم اعتبار القيد _ إذ كان محذور التقدّم والتأخر فى صوره اعتبار القيد _ فيكون إطلاق الحكم الواقعى بالنسبه إلى مرتبه الجهل ممكنا.

ومع عدم الموافقه على المبنى الأخير فى المطلق نقول:

إنّ نسبه الأحكام إلى الملاكات نسبه المعلولات إلى العلل، والتخلّف غير معقول، وعليه، فالغرض الواقعى إمّا يترتب على المطلق أو على المقيَّد، ولو سلّمنا جواز الإهمال فى مقام الحكم، فلا ريب فى عدم جوازه فى مقام

الملاـك، فـإن كـان الغرض مقيّـدا فـالحكم مقيّـد وإنْ كـان مطلقـا فمطلق، فإنْ لم يمكن إطلاق الحكم فلابـدَّ من متمّم للجعل ويكون المتمّم جعلاً واقعيّا لا ظاهريّا.

فنقول فى جواب العراقى القائل بعدم الحكم فى مرتبه الجهل بل الحكم هو وجوب الإحتياط:

سلمّنا أنه المجعول، فهل الغرض والملاك موجود أوْ غير موجود؟

إنْ قـال: لاـ لزم التصويب، وإنْ قـال: نعم، لكن لاـ يكون مطلقـا فلاـ حكم فى ظرف الجهل. قلنا: يمكن الإطلاق للحكم بالجعل الثـانوى المعبَّر عنه بمتمّم الجعـل، فـالحكم ثابت فى مرتبه الجهل والرفع يكون فى هـذه المرتبه، فالرتبه واحـده. وإنما قلنا بثبوت الحكـم فى ظرف الجهـل، لأـن الحكـم تـابع للملاـك، وهـو موجـود فى مرتبه الجهـل، أو لأـنّ الأحكـام مشـتركه بين العـالمين والجاهلين ــ بنفس الأدلّه الأوليّه أو بمتمّم الجعل... .

فظهر أن وجود الحكم فى مرتبه الجهل لا ريب فيه، وعدم الحكم يكون بحديث الرفع فى نفس المرتبه.

فسقط برهانان من براهين العراقى.

بيان دفع البرهان الثانى: إن الحكم الواقعى موجود فى مرتبه الجهل، فالكلفه موجوده، وفى رفعها المنّه.

وبيان دفع البرهان الثالث: إنه لمّا ثبت كون النظر إلى عالم التشريع والتقنين ــ لا عالم التكوين، فإنه لو كان النظر إليه، كان إسناد الرفع إلى ما اضطرّوا إليه

بالمجاز والعنايه ــ فقد رفع ما استكرهوا إليه وما اضطرّوا إليه وما لا يعلمون... فى عالم التشريع حقيقةً، ورفع كلّ موضوع فى عالم التشريع هو برفع حكمه.

وعلى الجمله، لقد أُسند الرفع إلى «ما لا ـ يعلمون» وظاهره رفع نفس الحكم، فإنْ ثبت ما ذكره العراقى رفعنا اليد عن ظاهر الحديث، وحيث لم يتم فهو على ظاهره، لكنّ ظاهر الرفع هو الرفع فى جميع المراتب حتى الواقع، إلّا أن الدّليل القطعى يمنع من الأخذ بإطلاق الرفع، فيكون الرفع بمقتضى الدّليل فى مرحله الظاهر فقط، والمرفوع هو نفس الحكم الواقعى المجهول، ورفع الإحتياط من آثاره.

وأمّا البرهان الأوّل، فجوابه من وجهين:

أحدهما: إن وجوب الإحتياط هو مقتضى الحكم الواقعى، لأنّ الغرض من جعله هو التحفّظ على الحكم الواقعى، فإذا رفع وجوب الإحتياط منّةً فإنّ الحكم أيضا يرتفع، لأن رفع المقتضى يستلزم رفع المقتضى، فالحكم هو المرفوع.

والثانى: إن هذا الحديث يرفع الخلاف العظيم الموجود فى معنى قاعده العقاب بلابيان. ورفع هذا الخلاف منّه.

رأى السيّد الاستاذ

وبقى رأى سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه الذى لم يسبقه إليه أحد فيما نعلم، وهذه نصوص عبارات تقرير بحثه ملخّصةً فى بيان المرفوع بحديث الرفع:

ص: ٧٢

«إنه يمكن الإلتزام بأنّ الرفع فى: «ما لا يعلمون» رفع واقعى، بمعنى أن الحديث يكون متكفّلاً لبيان ارتفاع الحكم الفعلى عند عدم العلم، فلا محذور فى الإلتزام بأنّ الرفع واقعى، فالحكم مرتفع واقعا عند الجهل به، ولا موجب للإلتزام بأنّ الرفع ظاهرى كما عليه الأعلام رحمهم اللّه».

ثم عدل عن ذلك، فقال: «نعم، الذى يوقفنا عن الجزم بهذا الأمر هو أنّ المتيقّن من الحديث هو إراده الشّبهه الموضوعيّه، وقد عرفت أن النصوص كثيره على بقاء الحكم الواقعى وثبوته فيها، فلا يسعنا الإلتزام بأنّ الرفع واقعى فى المقام».

فقال: «ثم إنه لو لم نلتزم بذلك، فهل يتكفّل حديث الرفع جدّا حكما وجوديّا، أمْ أن المراد الجدّى هو الرفع تمسّكا بالتعبير على حدّه؟ الذى نستظهره هو أنّ المقصود الجدّى من الكلام هو جعل الحليّه الظاهريّه، ولكنْ كنّى عنها برفع الحكم، لأنه إستعمال شائع عرفا، فإنه كثيرا ما تؤدّى حليّه الشّئ بالتعبير بعدم المانع منه، فالمنشأ جدّا بحديث الرفع هو الحليّه فإنه كثيرا ما تؤدّى حليّه الشّئ بالتعبير بعدم المانع منه، فالمنشأ جدّا بحديث الرفع هو الحليّه الظاهريّه لا رفع الحكم نظير قوله عليه السّلام: كلّ شئ لك حلال. لكنّه يؤدّى الحليّه مطابقةً، وحديث الرفع يؤدّيها كنايةً. وهذا المعنى إلتزم به الشيخ وإنْ لم يصرّح به لكنّه إلتزم بلازمه».

قال: ولو لم يلتزم بما استظهرناه من أن المنشأ فى الحديث هو الحليّه

الظاهريّه بمدلوله المطابقى الصّريح، وهو رفع الحكم ظاهرا عند عدم العلم، فيقع البحث فى متعلّق الرفع الظّاهرى وأنّه هو الحكم الواقعى نفسه أو وجوب الإحتياط.

قال: يمكن أن يقرّب تعلّقه بنفس الواقع ظاهرا، فلا ملزم للإلتزام بأنّ المرفوع رأسا وحقيقةً هو إيجاب الإحتياط، كما هو ظاهر الشيخ...(۱)

أقول

قد تكون على هذا الكلام ملاحظات عديده. ولكنْ يكفى إذعانه بأنّ القول برفع هذا الحديث الحكم الواقعى واقعا، يخالف ما هو ظاهر فيه.

ص: ۷۴

۱- ۱. منتقى الاصول ۴ / ۳۸۶.

تنبيهات حديث الرّفع

اشاره

ولابدّ من ذكر اُمورٍ يتمّ بها الاستدلال بالحديث:

الأوّل: هل لفظ الرفع يناسب الاستدلال؟

اشاره

الأمر الأوّل

هل لفظ «الرفع» يناسب الاستدلال؟

لقد جاء في الحديث لفظ «الرفع»، وهو ظاهرٌ في عدم الشئ بعد وجوده، بخلاف «الدفع» فإنّه ظاهر في عدم الشئ قبل وجوده. فكلاهما يدلّ على العدم مع اقتضاء الوجود، لكنهما يختلفان في جهةٍ هي أنّ الرفع عدم بعد الوجود والدفع عدم قبل الوجود.

والحال أنّ المرفوع بالحديث غير موجود قبل الرفع.

وقد اُجيب عن هذا الإشكال بوجوه:

ص: ۷۵

جواب المحقق النائینی ونقده

جواب المیرزا

قال المحقق النائینی ما ملخصّه(۱): إن «الرفع» عین «الدفع»، فمعنی: رفع عن اُمّتی... هو دفع عن اُمّتی... فالإطلاق حقیقی.

وذلک: لأن التحقیق فی الممکن إحتیاجه إلی المؤثّر بقاءً کاحتیاجه إلیه حدوثا، فإذا انعدم الشیء وزال عن صفحه الوجود فقد ارتفع لعدم وجود المقتضی لبقائه.

أقول:

أمّا ما ذکره من احتیاج الممکن بقاءً إلی المؤثّر فهو الحق، لکنّ البحث لیس عقلیّا بل هو لفظی، ولا ریب فی الاختلاف بین الرفع والدفع مفهوما، ومفهوم الأوّل متقوّم بوجود الشیء، لکنّ الامور لم تکن موضوعةً فی هذه الأمّه حتی یصدق عنوان «الرفع» فیها.

جواب المحقق العراقی ونقده

جواب العراقی

وقال المحقق العراقی(۲): بأنّ إطلاق «الرفع» فی الحدیث حقیقی، لأنّ کلّ شیء کان له اقتضاء الوجود یُعتبر عند العقلاء موجودا، وحینئذٍ یصحّ عنوان «الرفع» بالنسبه إلیه حقیقةً. فهو نظیر إسقاط الخیار فی المعامله،

ص: ۷۶

۱- ۱. فوائد الاصول ۳ / ۳۳۷.

۲- ۲. نهایه الأفکار ۳ / ۲۰۹.

مع أنّ السّقوط والإسقاط فرع الثبوت، لكنّ العقلاء يعتبرون خيار العيب ــ مثلًا ــ موجودا لكون العقد مقتضيا له، فيسقطونه فی ضمن العقد، ويكون إطلاق الإسقاط حقيقيّا.

أقول:

إن العقلاء لا يعتبرون الشئ موجودا بمجرّد وجود المقتضی لوجوده، فكم من شئ وجد المقتضی لوجوده ووجد المانع عنه، فهم لا يرون الإحتراق لوجود النار مع وجود الرطوبه فی الحطب، ولو قالوا بوجود الإحتراق حينئذٍ كان مسامحةً منهم، ويكون الإطلاق مجازيّا.

جواب المحقق الخوئی ونقده

جواب الخوئی

وقال المحقق الخوئی(۱): بأنّ هذه الأشياء التسعه كانت موجودةً ــ ولو بنحو الموجبه الجزئيّه ــ فی الأُمم السّابقه، فصحّ إطلاق الرفع حقيقةً على عدمها فی هذه الاُمّه.

أقول:

أوّلاً: قوله بوجودها بنحو الموجبه الجزئيّه مبطل لما ذكره، لأنّ الحديث يدلّ على العدم بنحو الموجبه الكليّه، فيكون مجازا لاحقيقةً، لأن المفروض وجود بعضها سابقا، فرفع كلّها مجاز.

۱- ۱. مصباح الاصول: ۲ / ۲۶۴.

وثانيا: إنّ الأحكام الشرعيّه موضوعه بنحو القضايا الحقيقيّه، فما وضع للأَمم السّابقه كان خاصّا بها ورفعها بالنسبه إلى غيرها مجاز، ولو كان موضوعا لجميع الأُمم السّابقه واللّاحقه صحّ «الرّفع»، لكنّ الأمر ليس كذلك.

وبعد:

التحقيق فى المقام

فالتحقيق أنّ إطلاق «الرفع» فى هذا الحديث إطلاق مجازى، ولا سبيل لحمله على الحقيقه.

هذا، وما كان لهذا الأمر تلك الأهميّه، بعد وضوح المعنى المراد من الحديث الشّريف.

الثانی: هل ظاهر الحدیث هو الشبهه الموضوعیّه؟

اشاره

الأمر الثانی

هل ظاهر الحدیث هو الشبهه الموضوعیّه؟

إنه لابدّ من دفع شبهه إختصاص الحدیث بالشبهه الموضوعیّه وذلک:

لأن الإستدلال به للمقام _ أی البراءه فی الشبهه الحکمیّه _ یتوقف علی أن یکون المراد من «ما» هو الحکم المجهول أو الأعم من الحکم والموضوع المجهول، فلو اختصّ بالموضوع المجهول، لکان الحدیث دلیل البراءه فی الشبهه الموضوعیّه فقط.

فلنذکر ما قیل فی وجه منع شمول الحدیث للشبهه الحکمیّه وما قیل فی الجواب:

الوجه الأوّل فی الدلاله علی ذلک

اشاره

الوجه الأوّل

إن مقتضی وحده السّیاق هو الإختصاص المذکور، لأن المراد بالموصول فی بقیّه الفقرات هو «الفعل» الذی لا یطیقون، وهو الذی یکون علیه الإکراه، والذی یضطرّون إلیه. إذ لا معنی لتعلّق الإکراه والإضطرار بالحکم. فیکون المراد من الموصول فی «ما لا یعلمون» أیضا هو «الفعل» حفظا لوحده السّیاق.

جواب المحقق النائینی ونقده

جواب المیرزا

أجاب المحقق المیرزا(۱): بأنّ المرفوع فی التسعه کلّها إنما هو عباره عن الحکم، فقال ما ملخّصه:

إن متعلّق الرفع فی مالایعلمون إنما هو نفس الحکم الواقعی ظاهرا، وهذا ضدّ لوضعه بإیجاب الإحتیاط، لا أن المرفوع هو إیجاب الإحتیاط کما یوهمه ظاهر عباره العلّامه الأنصاری. کما اتّضح أن صدق الرفع فی الجمیع بملاک واحدٍ وهو وجود المقتضی للجعل. وکون الرفع ظاهریّا تاره أو واقعیّا اخری، وکونه مقترنا بوجود عموم أو إطلاق فی البعض وغیر مقترن به فی البعض الآخر، أجنبی ممّا هو الملاک فی صدق الرفع المشترک فی الجمیع.

وفیه:

إن هذا إلتزامٌ بالإشکال، لأنّ مقتضی وحده السّیاق هو وحده کیفیّه الرفع. فتأمّل.

جواب المحقق العراقی ونقده

جواب العراقی

وأجاب المحقق العراقی(۲): بأنْ لا مناص من رفع الید عن السّیاق والأخذ بالطرف الأظهر عرفا، لأنّ الظاهر فیما اضطرّوا واستکرهوا هو رفع

ص: ۸۰

۱- ۱. فوائد الاصول ۳ / ۳۳۳.

۲- ۲. نهایه الأفکار ۳ / ۲۱۶.

نفس المضطرّ إليه والمستكره عليه، فيلزم أنْ يكون المرفوع فيما لا ـ يعلمون هو نفس ما تعلّق به الجهل وهو الحكم دون الموضوع، لأن الموضوع لا يتعلّق به الجهل. فالمجهول فى الشبهه الموضوعيّه ليس الفعل بل هو الحكم، وهذا هو الأظهر عرفا.

وببيانٍ آخر: هنا سياقان، يقتضى أحدهما اختصاص مالايعلمون بالموضوع كما يقول المستشكل، والآخر فى مقابله وهو: إن المضطرّ إليه والمستكره عليه هو حكم الشئ، فيلزم أن يكون ما لا ـ يعلمون كذلك، لأن المجهول بنفسه فيه هو الحكم والموضوع مجهول عنوانا، أى الشرب معلوم لكن لا نعلم هل هو شربٌ للماء فحلال أو للخمر فحرام.

والسّياق الثانى مقدّم على الأوّل عندالعرف. فالمرفوع فى ما لا يعلمون هو الحكم.

وفيه:

إن تقديم أحد السّياقين على الآخر موقوف على أظهريّته عند العرف أو كسره له، ولاشئ من الأمرين متحقق ههنا، فالسّياقان قائمان، و«ما» الموصوله مجمله.

وبعباره اخرى: يعتبر فى تقدّم أحد السّياقين على الآخر الوثوق والإطمينان، ولا يكفى الظن.

ص: ٨١

جواب المحقق الخوئی ونقده

جواب السيّد الخوئی

وأجاب المحقق الخوئی(١): بأنّ الموصول فی جميع الفقرات مستعمل فی معنىً واحد، وهو المعنى الحقيقی المبهم المرادف لـ «الشیء». فكأنه قال: دفع الشیء الذی لا يعلم... غير أنّ «الشیء» المضطرّ إليه أو المستكره عليه لا ينطبق فی الخارج إلاّ على الفعل، بخلاف «الشیء» المجهول، فإنه ينطبق على «الحكم» أيضا. وهذا الاختلاف فی المنطبق عليه غير مضرّ بوحده السّياق.

وفيه:

إن اختلاف السّياق ليس فی المراد الإستعمالی بل هو فی المراد الجدّی، وهذا حاصلٌ بناءً على ما ذكر أيضا.

وبعباره أُخرى: المراد الجدّی فی الفقرتين هو «الفعل»، وفی ما لا يعلمون هو «الحكم»، وهذا ينافی وحده السّياق.

جواب شيخنا الاستاذ

وقال شيخنا دام بقاه: إنّ التحقيق أن يقال:

إنه متى شك فی إراده المتكلّم المعنى الحقيقی للّفظ أو المجازی، فإنّ مقتضى أصاله الحقيقه هو حمل الكلام على المعنى الحقيقی.

ومتى شك فی أنه هل المعنى الظاهر من اللّفظ هو المراد الجدّی أوْ لا، كان

١- ١. مصباح الاصول ٢ / ٢٦٣.

مقتضى أصاله التطابق بين الإراده الإستعماليّه والإراده الجديّه أن ينسب المعنى إلى المتكلّم جدّا.

ولو أنّ لفظا وقع فى سياق لفظٍ حمل على معناه المجازى أو رفعت اليد عن الإراده الجديّه فيه لقرينهٍ، فإنّ مجرّد وقوعه فى ذلك السّياق لا يوجب رفع اليد فيه عن أصاله الحقيقه أو أصاله التطابق بين الإرادتين الإستعماليّه والجديّه، إلّا إذا قامت القرينه عليه.

جواب سيّدنا الاستاذ

وهـذا ما أفاده سيّدنا الاستاذ ــ رحمه اللّه ــ ببيانٍ وافٍ، فـذكر أنّ السّـبب فى أخذ الموصول فى سائر الفقرات بمعنى الموضوع والفعل هو إضافه الإضطرار ونحوه إليه، والفرض أن الإضطرار وغيره مما ذكر فى الحديث لا يقبل العروض على الحكم. فمن ظهور الفقره فى عروض الإضطرار ونحوه على المراد بالموصول وكون المراد به هو معروض الإضطرار، التزم بأن المراد بالموصول هو الموضوع.

قال: ومن الواضح أن مقتضى ظهور الوصف فى تعلّقه ــ فى نفسه وبلحاظ وحده السّياق ــ بما هو المراد من الموصول وعروضه عليه بنفسه، هو إراده الحكم من الموصول فى ما لا ـ يعملون، لا ـ الموضوع، لأنه لا يعرض عليه الجهل بنفسه. فنفس القرينه التى بمقتضاها حملنا الموصول على الموضوع فى سائر الفقرات،

ص: ٨٣

هی تقتضی إراده الحکم من الموصول فی: ما لا یعلمون. فلا مخالفه لوحده السّیاق، بل هو أخذ بظاهر السّیاق.(۱)

الوجه الثانی ونقده

الوجه الثانی

إن إسناد الرفع إلی الامور التسعه واحد، والإسناد أمر بسیط، فلا یکون فی بعض التسعه حقیقیّا وفی البعض الآخر مجازیا، بل إن کان الإسناد إلی ما هو له فهو حقیقی، وإنْ کان إلی غیر ما هو له فمجازی. ولمّا کان الإسناد فی غیر «ما لا یعلمون» مجازیا ـ لأنه قد أسند الرفع إلی الفعل، ولیس المرفوع فی ما لا یعلمون إلاّ الحکم ـ فإن جعلنا المرفوع فی هذه الجمله هو «الفعل» أیضا تمّت وحده الإسناد، لکنْ یکون علی وجه المجاز، وإنْ جعلناه «الحکم» لیکون علی وجه الحقیقه، لزم اختلال وحده السّیاق.

وفیه:

أوّلاً: إن الإسناد فی الجمیع حقیقی، لأن ظرف الرفع هو عالم التشریع.

وثانیا: إنه لا مانع من الإلتزام بالمجاز فی إسناد الرفع إلی ما لا یعلمون، بأنْ یکون المرفوع هو الحکم ولکنّ الإسناد مجازی.

الوجه الثالث

اشاره

الوجه الثالث

إن کان الرفع مسندا إلی الموضوع فهو مجاز لأنه بالنظر إلی الحکم، وإنْ کان

۱- ۱. منتقی الاصول ۴ / ۴۰۰ ـ ۴۰۲.

إلى الحكم فهو حقيقه، فيلزم الإشكال فى الإسناد إلى «ما لا يعلمون» بأنه مجازى بلحاظٍ وحقيقى بلحاظ. هذا من جهه.

ومن جهةٍ اخرى: إن كان المراد من الموصول «ما» هو الحكم، فإن صفه الجهل متعلّقه بالحكم، وإن كان متعلّق الصّيفه هو الموضوع فهو وصف بحال الحكم من حيث الحرمه وعدمها، أو بحال العنوان حيث لا يعلم أن هذا المائع معنون بعنوان الماء أو الخمر، فليس متعلّق الصّيفه نفس الموضوع، لأن نفس الشرب ليس بمجهولٍ بل كون المشروب خمرا أو ماءً، وأنه هل الشّرب شرب للماء أو للخمر؟ لكن هذه العنايه غير موجوده فى الشبهه الحكميّه، لأنّ المجهول هناك هو الشيء نفسه، وقد ظهر أن الإسناد فى الشبهه الموضوعيّه ليس بنفسه بل بعنوانه.

اُجيب بوجوه:

الجواب الأوّل ونقده

الأوّل: إن الإستعمال هو فى معنىً عام، والمنطَبق عليه مختلف، فتارةً هو الموضوع، واخرى هو الحكم.

وفيه

إنه ليس مورد الكلام والإشكال إستعمال اللّفظ فى أكثر من معنى حتى يقال بأنّ المستعمل فيه هو الجامع، بل فى الإسناد، وأنه كيف يكون الإسناد الواحد إلى الحكم والموضوع معا، وأنه يكون المرفوع فى الشبهه الحكميّه هو الحكم بنفسه وفى الموضوعيّه بعنوانه؟ فليس المرفوع هو الأعم من الموضوع والحكم.

ص: ٨٥

الثانی: صحیح أن المرفوع هو الموضوع، لکن هو الموضوع بما هو حرام مثلاً، أی أن المجهول هو الموضوع بما هو ذو حکم.

أجاب عنه المحقق الإصفهانی(1): بأنّ العناوین الإنتزاعیّه لاوجود لها خارجا، بل الوجود إنّما هو للذات والصّفه، ومن المعلوم أن الجهل إنما یتعلّق بما له وجود کالعلم، فلیس عندنا موضوع بما هو حرام أو واجب، بل عندنا الموضوع وعندنا الحرمه، والموضوع خارجی والحرمه أمر إعتباری لا خارجی.

وهذا الجواب لا إشکال فیه عند مشایخنا.

الثالث: إن المرفوع هو الحکم، وإسناد الرفع إلی الحکم حقیقی، وقد تعلّق الجهل بنفس الحکم، غیر أنّ الحکم مقسم والجهل بالحکم له مناشیء. ففی الشبهه الحکمیّه الإلآهیه الکلیّه الحکم کلّی، وفی الجزئیّه جزئی. فنحن نجعل الأعمّ من الکلّی والجزئی هو المرفوع، فإن کان کلیّا فالشبهه حکمیّه، وإنْ کان جزئیّا فالشبهه موضوعیّه، فلا یدخل الموضوع فی المطلب من أوّل الأمر حتی یقع الإشکال.

والحاصل: إنّ إختلاف المنشأ للجهل بالحکم لا یوجب الإختلاف فی الناشیء، فالحکم هو المتعلّق للجهل فی الشبهتین، ولیس أحدهما بنفسه والآخر بعنوانه، کما أن إسناد الرفع یکون إلی ما هو له ولیس مجازیّا.

1- 1. نهایه الدرایه 4 / 48.

وهذا الجواب لصاحب الكفايه،(۱) وقد وافقه عليه المحقّقان الميرزا(۲) والعراقی،(۳) وهو الصحیح.

الوجه الرابع ونقده

الوجه الرابع

إن عنوان «الرفع» إنما یصدق فی مورد «الثقل» وهو فی «الفعل» لا فی «الحکم» لعدم کونه ثقیلًا.

وأیضا: فإنّ هذا الحدیث وارد فی مورد الإمتنان، ولو لا الثقل فلا امتنان.

فالحدیث خاصّ بالشبهه الموضوعیّه.

وفیه:

إنّ الرفع یتعلّق بالشیء الخفیف کما یتعلّق بالثقیل.

ویکفی فی صحّه إسناد الرفع کونه متضمّنا للثقل أو منشأً له، کما فی قوله تعالی «وَیَذَرُونَ وَراءَهُمْ یَوْمًا ثَقِیلًا».(۴) وکما فی حدیث رفع القلم،(۵) لأنّ الذی له ثقل هو المؤاخذه أو التکلیف، والقلم سبب.

الوجه الخامس

اشاره

الوجه الخامس

إن «الرفع» و«الوضع» متقابلان، ولا یصح ورود الوضع علی شیء والرفع

ص: ۸۷

۱- ۱. کفایه الاصول: ۳۴۰.

۲- ۲. فوائد الاصول ۳ / ۳۳۳.

۳- ۳. نهایه الأفکار ۳ / ۲۱۷.

۴- ۴. سوره الإنسان، الآیه: ۲۷.

۵- ۵. وسائل الشیعه ۲۸ / ۲۳، باب أنه لا حدّ علی مجنونٍ ولاصبی.

على شیٔ آخر، ولمّا کان الموضوع دائما هو الفعل کالصّلاه لاوجوب الصّلاه، فالمرفوع هو ولیس الحکم. فالحدیث خاصّ بالشبهه الموضوعیّه.

جواب المحقق الخوئی ونقده:

جواب السیّد الخوئی:(۱)

بأن هذا الإشکال یتوجّه إذا کان ظرف الوضع هو الذمّه، وأمّا إذا کان عالم التشریع، فإنّ الموضوع فیه هو الحکم فهو المرفوع.

وفیه:

إنّ الحدیث «عن اُمتی»، وهو ظاهر فی الذمّه لا التشریع.

جواب المحقق الإصفهانی ونقده:

جواب المحقق الإصفهانی:(۲)

أجاب: بأنّ المتعلّق موجود بعین وجود الحکم، والموضوع للحکم لیس الصّلاه الخارجیّه، فرفع الموضوع یکون بعین رفع الحکم.

وفیه:

إن المبنی المذکور أمر عقلی دقیق _ کما صرّح هو بذلک _ وبحثنا عرفی، إذ المقصود إثبات الإطلاق فی «ما»، لکن تمامیّه الإطلاق موقوفه علی عدم وجود الصّارف أو ما یحتمل الصّارفیّه. وما ذکر فی الإشکال من أن الرفع متوجّه إلی الوضع وأن المرفوع لابدّ وأنْ یکون نفس الموضوع، یکفی للمنع عن انعقاد الإطلاق، إذ لا أقلّ من کونه محتمل الصّارفیّه، وقد وجدنا فی النصوص کتابا وسنّهً

ص: ۸۸

۱- ۱. مصباح الاصول ۲ / ۲۶۳.

۲- ۲. نهایه الدرایه ۴ / ۵۱.

تعلّق الجعل والفرض والإيجاب بالموضوع مثل «وَللّه ِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...»(۱) وقوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكَمُ الصِّيامُ»(۲) وهكذا. فالإشكال باق.

والتحقيق:

أن يقال: بأنّ إسناد الجعل والوضع إلى الحكم أيضا صحيح، وهو غيرمستنكر عند العرف، فيصحّ أن يقال: قد جعل المولى على عبده الحكم الكذائی...

وفی تفسير القمی(۳) فی قوله تعالى «إِنّا عَرَضْنَا الْاءَمانَهَ...»(۴) أن الأمانه هی الإمامه والأمر والنهی. وهذا الكلام إنْ لم يكن روايهً، فلا أقلّ من إفادته صحّه الإطلاق العرفی.

وقال تعالى «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِی الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»،(۵) وقد جعل الشيخ المرفوع هو «الحكم الحرجی» كما فی «لا ضرر». وقد ورد فی حديث لاضرر: «لاضرر ولاضرار فی الإسلام».(۶)

والحاصل: إن المنفی على مبنى الشيخ فی القاعدتين هو «الحكم»، وما ذهب إليه هو الصّحيح، خلافا لصاحب الكفايه حيث جعله الموضوع.

ص: ۸۹

۱- ۱. سوره آل عمران، الآيه: ۹۷.

۲- ۲. سوره البقره، الآيه: ۱۸۳.

۳- ۳. تفسير القمی ۲ / ۱۹۸.

۴- ۴. سوره الأحزاب، الآيه: ۷۲.

۵- ۵. سوره الحج، الآيه: ۷۸.

۶- ۶. وسائل الشيعه ۲۶ / ۱۴، باب أن الكافر لايرث المسلم.

ويؤيد صحّه الإطلاق والإسناد: إن الحكم فى غير باب القضاء يساوق «القانون». وفى البحار عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله: حكمى على الواحد حكمى على الجماعه.(۱)

وأيضا: مقتضى قوله تعالى «نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ»(۲) قابليّه أحكام القرآن للوضع، لمكان التعديه بـ«على»، وما يقبل الوضع يقبل الرفع.

فالإشكال مندفع.

الوجه السادس وجوابه

الوجه السادس

إن غرض الاصولى رفع المؤاخذه أو استحقاقها ـ على الخلاف، والصّحيح هو الثانى ـ . ولمّا كانت المؤاخذه من الامور التكوينيّه يلزم أن يكون رافعها تكوينيّا كذلك، وحديث الرفع رافع تشريعى. كما أن الإستحقاق من الآثار العقليّه، لا الشرعيّه، وما يرفع التكليف الشرعى لا يمكنه رفع الأثر العقلى.

ذكره المحقق الخراسانى فى الكفايه:(۳)

وقرّبه فى الحاشيه عليها: بأن الاصول العمليّه إنما ترفع الآثار الشرعيّه فقط دون العقليّه والعاديّه، فلا يمكن للبراءه رفع المؤاخذه أو استحقاقها.

ثم أجاب فى المتن بما حاصله:

إن كان المرفوع بالحديث هو المؤاخذه أو استحقاقها، فالإشكال وارد، لكنّ

۱- ۱. بحارالأنوار: ۲ / ۲۷۲.

۲- ۲. سوره آل عمران، الآيه: ۳.

۳- ۳. كفايه الاُصول: ۳۳۹.

المرفوع هو الموضوع المترتّب عليه المؤاخذه أو الإستحقاق لها، والموضوع أمر تشريعى، سواء كان هو «الحكم» أو «وجوب الإحتياط» على الخلاف.

وأجاب فى الحاشيه:

بأنّ اللّوازم العقليّه للحكم الواقعى لا تقبل الرفع بالأصل العملى لكونه حينئذٍ من الأصل المثبت، لكنّ عدم الإستحقاق للعقاب من لوازم الحكم الأعمّ من الواقعى والظاهرى، فيجوز رفعه بالأصل العملى ولايلزم الإشكال.

الوجه السّابع وجوابه

الوجه السابع

إنّ الغرض رفع الإستحقاق بالنسبه إلى الواقع، وأمّا رفع وجوب الإحتياط فيرتفع بتبعه استحقاق المؤاخذه على مخالفه وجوب الإحتياط.

ذكره صاحب الكفايه.

وأجاب عنه:(١) بأنه إنما يرد لو كان الإحتياط واجبا نفسيّا، لكنّه هنا طريقى، لأنه قد أنشأ لمصلحه حفظ الواقع وتنجّزه، فإذا وضع وجوب الإحتياط ترتّب استحقاق العقاب على مخالفه الواقع، وإنْ رفعه فقد رفعه بالنسبه إلى الحكم الواقعى كذلك.

أقول:

هذا على مبناه قدّس سرّه.

ص: ٩١

١- ١. كفايه الاصول: ٣۴٠.

وذهب المحقق الإصفهانى(۱) إلى أن الإنشاء بداعى تنجّز الواقع محال، بل الإنشاء فى باب الإحتياط ناشئ عن مصلحه الواقع، أى أن مصلحه الواقع ينشأ منها إنشاءان، أوّلى وهو قوله: صلّ، وثانوى وهو قوله: إحفظ بالنسبه إلى الصّلاه.

وسيأتى تفصيل المطلب فى محلّه إن شاء اللّه.

۱- ۱. نهايه الدرايه ۴ / ۴۴.

الثالث: ما هو اللّفظ المقدّر فی الحدیث؟

اشاره

الأمر الثالث

ما هو اللّفظ المقدّر فی الحدیث؟

رأی المحقق الخراسانی

إن حـدیث الرفع إمّـا قضیّه خبریّه أو إنشـائیّه. وعلی کلا التقـدیرین ــ والأوجه الثـانی ــ فـإنّ الامور المـذکوره فیه عـدا «ما لا یعلمون» لا تقبل الرفع، فلابدّ من تقدیر فی لفظ الحدیث، ویکون المقدّر هو المرفوع، وهو «المؤاخذه» أو «جمیع الآثار» أو «أظهر الآثار فی کلّ واحد منها». وقد ذهب إلی کلّ وجهٍ ذاهب من المحققین:

فصاحب الکفایه(۱) علی أن المقـدّر إمّـا «جمیع الآثـار» أو خصوص «الأثر الظّاهر فی کـلّ واحـد» من الامور، ویشـهد بـذلک إستشهاد الإمام علیه السّلام(۲) بحدیث الرفع لرفع لزوم الحلف علی الطّلاق. وأمّا فی «ما لا یعلمون»، فإن

۱- ۱. کفایه الاصول: ۳۴۰.

۲- ۲. وسائل الشیعه ۲۳ / ۲۳۷، الباب ۱۶ من أبواب کتاب الأیمان.

المرفوع هو المجهول وهو الحكم، فالرفع فى هذه الجمله حقيقى، ولاموجب للمجاز فى الإسناد ولاحاجه إلى التقدير.

ويشكل عليه: بأنّ المسند إليه الرفع هو «التسع»، فكيف يكون الإسناد فى احدى الفقر حقيقيّا وفى البقيّه مجازيا؟ وما هو وجه هذا التفكيك؟

رأى المحقق النائينى

والميرزا وبعضهم(۱) على أنّ هذا الرفع تشريعى، أى هو فى عالم التشريع، غير أنْ متعلّق الرفع فى «ما لا يعلمون» هو الحكم وفى البقيّه هو الموضوع، ولا يلزم حينئذٍ إشكال التفكيك، لأن الرفع إذا كان تشريعيّا كان الإسناد حقيقيّا على حدٍّ سواء، فالفعل المضطرّ إليه ــ مثلاً ــ مرفوع حقيقةً فى عالم التشريع، وإنْ كان الإسناد فى عالم التكوين مجازيا، لعدم ارتفاعه فيه حقيقةً فيحتاج إلى التقدير.

إذن، ليس المرفوع أحد الامور الثلاثه المذكوره، بل هو الحكم أو الموضوع، ورَفع الموضوع تشريعا عين عدم الأثر، فلا يلزم المجاز أصلاً فى الإسناد ولايحتاج إلى تقدير.

أقول:

لكنْ يبقى أنه لمّا كان المرفوع فى البقيّه هو الموضوع من أجل رفع آثاره، فهل المرفوع جميع الآثار أو خصوص الظاهر منها؟ وسيأتى التعرّض لهذا.

ص: ۹۴

۱- ۱. فوائد الاصول ۳ / ۳۴۱، مصباح الاصول ۲ / ۲۶۱.

الرابع: هل (ما لا يعلمون) يقبل الرفع؟

الأمر الرابع

هل «ما لايعلمون» يقبل الرفع؟

لقد أُسند الرفع فى الحديث إلى جميع الأمور التسعه، ومقتضى القاعده فى إطلاق الرفع كون المرفوع مرفوعا بالكلّيه، فلو اُريد رفع قسمٍ أو طرف توقف على قيام القرينه على ذلك.

إلّا أن «ما لا يعلمون» منها غير مرفوع بالكليّه لأمرين:

أحدهما: إن خلوّ الواقع عن الحكم يستلزم التّصويب.

والثانى: إن ذلك خلاف الظاهر، لأن معنى قولنا: ما لا يعلمون مرفوع، هو اجتماع «ما لا يعلمون» مع «الرفع» فى الوجود، أى: إنّ الحكم موجود فى الواقع وقد تحقّق الجهل بالنسبه إليه، فهو مرفوع ظاهرا، وهذا هو الظاهر من الكلام، وأمّا الرفع واقعا، فخلاف الواقع، لأن معناه حينئذٍ أن يكون العلم بعدم الحكم عدم الحكم بالمرّه بمجرّد تحقق الجهل به.

فالحاصل: إن الرفع فى «ما لا يعلمون» ظاهرى وفى سائر الجمل واقعى،

والمراد من الرفع الظاهری تأثیر الحکم الواقعی أثره بمجرّد ارتفاع الجهل. وعلی هذا، فإذا جرت البراءه عن جزئیّه شیء أو شرطیّته وجب إعاده الفاقد له بمجرّد ارتفاع الجهل، فیکون الحاصل عدم الإجزاء، بخلاف الأمر فی البقیّه، فإنّ النتیجه فیها هو الإجزاء.

ولا یخفی أن الدلیلین المذکورین یمنعان من کون الرفع واقعیّا فی مایعلمون فی الشبهه الحکمیّه، وأمّا فی الموضوعیّه، فالدلیل الأوّل ــ وهو لزوم التصویب ــ غیر آت.

واعلم أنه إذا قام الدّلیل علی الإجزاء فی ما لا یعلمون، کان علی خلاف القاعده، کما لو قام علی عدم الإجزاء فی غیره من الامور التسعه.

وأیضا: کون الرفع فی ما لا یعلمون ظاهریّا وفی البقیّه واقعیّا، لیس من استعمال اللّفظ فی أکثر من معنی، لأن الظاهری یکون رفعه فی مرتبه الظاهر، فالرفع الظاهری رفع مقیّد، والواقعی مطلق، أی أنه فی الظاهری ترفع الید عن الإطلاق بمقتضی الدّلیل القائم.

وملخّص الکلام فی هذا التنبیه: إن حدیث الرفع مقیّد للأدلّه الواقعیّه أو مخصّص لها، فیتقدّم علیها بلا کلام.

وقد یقال: بأن النسبه بین دلیل الحکم الواقعی وحدیث الرفع هی العموم والخصوص من وجه، فما هو الوجه لتقدّم حدیث الرفع؟

ص: ۹۶

هنا مسلكان:

أحدهما: إن الحديث حاكم على الأدلّه، فالتقدّم بالحكومه ولا تلحظ النسبه المذكوره.

والثانی: إنه إنْ خصّص حدیث الرفع بالأدلّه وتقدّمت علیه، لزم لغويّه الحدیث، بخلاف العكس. فالحدیث متقدّم فی مورد الإجتماع المفروض لغويّته لولا التقدّم، لكونه فی هذه الحاله نصّا وتلك الأدله ظاهره، والنصّ متقدّم على الظاهر.

ولا يخفى الفرق بين المسلكين، إذْ لا تصل النوبه على الأوّل إلى التعارض، وأمّا الثانی، فهو مع الغضّ عن الحكومه المذكوره.

ص: ٩٧

الخامس: أيّ الأحكام هو المرفوع؟

اشاره

الأمر الخامس

أيّ الأحكام هو المرفوع؟

إنه بناءً على أنّ المرفوع هو الآثار والأحكام ــ كما هو الحق ــ لا المؤاخذه وغيرها، فإنّ مقتضى إطلاق الرفع بالنسبه إلى كلّ فقرهٍ رفع جميع الآثار والأحكام، فإنْ لم يشمل شيئا منها كان لمانعٍ ثبوتى أو إثباتى. وعليه:

فإنّ الأحكام تنقسم إلى التكليفيّه ــ وهى الإعتبارات الشرعيّه التى فيها جهه الإقتضاء مع المنع من النقيض أى الوجوب والحرمه، أو مع عدم المنع أى الإستحباب والكراهه، أو جهه التخيير وهو الإباحه ــ والوضعيّه، كالملكيّه والطّهاره والنجاسه والزوجيّه والشرطيّه والجزئيّه، وغيرها من الإعتبارات الشرعيّه التى ليس فيها جهه الإقتضاء والتخيير.

فهل يرفع الحديث كلا القسمين أو التكليفيّه فقط؟

والأحكام منها: النفسيّه والغيريّه، فهل يرفع كلا القسمين أو النفسيّه فقط؟

ومنها: الإستقلاليّه والضّمنيّه ــ مثل وجوب الجزء ــ فهل يرفع كليهما أو الأوّل فقط؟

ص: ٩٩

۱ـ الأحكام التكليفيّه

اشاره

الأحكام التكليفيّه

نذكر أوّلاً الأحكام التكليفيّه فنقول:

كلام المحقق النائينى ونقده

كلام الميرزا

ذكر المحقّق الميرزا أنه تاره: يتوجّه الحكم إلى مطلق الوجود، واخرى: إلى صرف الوجود. فإنْ كان الأوّل مثل حرمه شرب الخمر ـ الذى ينحلّ إلى كلّ فرد فرد ـ فالإكراه أو الإضطرار إذا تعلّق بفرد رفع ذاك الفرد. وإن كان الثانى، فإن تعلّق بجميع الوجودات، سقط الحكم، كما لو استوعب الإكراه جميع وقت الصّلاه، وإلاّ فإنّ متعلّق الإكراه ليس متعلّق الحكم، فلو تعلّق الإكراه بالصّلاه فى أوّل الوقت لم يسقط الحكم بوجوب الصّلاه، بل يجب الإتيان بها فى وقت زوال الإكراه مادام الوقت باقيا، لأنّ الصّلاه التى تعلّق بها الإكراه ليس الواجب بل مصداق الواجب.

وإنْ كان فعل شخصى موضوعا للحكم المتعلّق بشخصٍ آخر، لم يتحقّق الحكم بالنسبه إلى الثانى إنْ وقع الفعل من الأوّل عن إكراه، فلو قال: إنْ شرب زيد الخمر وجب على الحاكم إجراء الحدّ عليه، فشربه عن إكراه، فإنّه لا يجب على الحاكم إجراء الحدّ عليه.

ويشترط فى جريان حديث الرفع:

۱. أن يكون الرفع امتنانيّا.

۲. أن لا يلزم من رفع الحكم خلاف الإمتنان.

۳. أن يكون مفاد الحديث تنزيل الموجود بمنزله المعدوم، فلو كان العكس لم يجر الحديث.

وعليه، ففيما إذا كان متعلّق الحكم صرف الوجود مثل أن ينذر إكرام عالمٍ:

فتارةً: يكره على إكرام نفس ذاك العالم، فلا يجرى الحديث، لأن رفع حكم الإكرام معناه تنزيله بمنزله المعدوم، أى: ليس هذا الإكرام بإكرام، فيجب الإتيان بالإكرام مره اخرى، لكن يلزم من الإتيان به ثانيةً خلاف الإمتنان.

واخرى: ينذر عدم الإكرام فيكره على الإكرام، فهنا يجرى الحديث، لأنّ من رفع هذا الإكرام يلزم الإمتنان، لعدم تحقق مخالفه النذر، فنزّل الموجود بمنزله المعدوم، وكان الرفع امتنانيّا.

وثالثه: ينذر الإكراه ثم يكره على تركه، فهنا لا يجرى الحديث، لأنّ الرفع لا ينزّل المعدوم بمنزله الموجود. فحديث الرفع لا يجعل عدم الإكرام إكراما، فالحكم بوجوب الوفاء بالنّذر باقٍ على حاله، فإنْ لم يكرم عند زوال الإكراه فقد عصى ووجبت الكفاره.

هذا ما ذكره الميرزا.(۱)

أقول:

أمّا من الناحيه الكبرويّه، فلا كلام فى أنّ مجرى الحديث لابدّ وأنْ يكون امتنانيّا، وأمّا أن مدلوله تنزيل الموجود بمنزله المعدوم ــ فلو كان بالعكس فلا يجرى ــ ففيه تأمّل.

۱- ۱. فوائد الاصول ۳ / ۳۴۸.

وذلك، لأنّ مـدلول الحديث بحسب خصوصيّه المقام وكون الرفع من الشّارع بالنسبه إلى الأحكام، هو رفع مقتضى الحكم فى ظرف الجهـل أو عـدم أخـذ الموضوع فى عـالم التشـريع، فإذا عرض الإكراه _ مثلاً _ فالشـئ ٔ ليس متعلّقا لحكمه. هـذا حقيقه الرفع التشـريعى. فعـدم الأخذ مطلق، سواء كان الأمر الإعتبارى عدميّا أو وجوديّا، فلا ملزم شـرعا وعقلاً لأن يكون المدلول تنزيل الموجود منزله المعدوم.

وبعبـاره اخرى: مفهـوم لفـظ «الرفع» هو «الإعـدام» المتفرّع على الوجود، والإعـدام _ إنْ كـان من الشّـارع وفى ظرف التشـريع _ يتحقّق بعدم جعل الشئ ٔ وعدم أخذه موضوعا، سواء كان الشئ ٔ وجوديّا أو عدميّا.

هذا حلاًّ.

وينتقض كلامه: بـأنّ لازم مـا ذكره عـدم جريـان الحـديث _ أى قصوره عن الجريـان _ فى تروك الإحرام مع طروّ الإكراه أو الإضطرار، لأنّ الموضوع هناك عدم الفعل. والظاهر أنه لا يلتزم بهذا.

وأمّا صـغرويّا، حيث طبّق ما ذهب إليه على باب النـذر فقال: لو اُكره على ترك الإكرام لا يجرى الحـديث، لأنّ الحديث لا ينزّل المعدوم بمنزله الموجود، فعليه الكفاره، نقول:

إن مـا ذكره يخـالف ظواهر النصوص التى اُخـذ فيها الموضوع، فإنّ موضوع الكفّاره هو عـدم الوفاء بالنـذر، وهو عنوان انتزاعى، فإن كان متعلّق النذر هو الفعل فعدم الوفاء يتحقّق بالترك، وإنْ كان عدم الفعل فعدم الوفاء يكون بالفعل. إذن،

عدم الإكرام يكون موضوعا لوجوب الكفّاره، كما أنّ الإكرام يكون كذلك. ومن النصوص:

سألته عن رجل عاهد اللّه فی غیر معصیهٍ، ما علیه إنْ لم یف للّه بعهده؟

قال: «یعتق...».(١)

فموضوع «وجوب العتق» هو «عدم الوفاء».

سألت أباجعفر عن الأیمان والنذور والیمین التی هی للّه طاعه.

فقال: ما جعل للّه علیه فی طاعه فلیقضه، فإن جعل للّه شیئا من ذلک ثم لم یفعل فلیکفّر عن یمینه...».(٢)

فموضوع «وجوب الکفاره» هو «لم یفعل». فلو لم یفعل عن «إکراه» فلا کفاره، لحدیث الرفع.

اللّهم إلاّ أن یقال: بأن حدیث الرفع لا یجری فی الموضوعات العدمیّه، لعدم قابلیّته لتنزیل المعدوم بمنزله الموجود.

لکنْ یرد علیه حینئذٍ: لماذا الکفاره؟

فالتحقیق أنْ یقال:

إن کلّ ما کان موضوعا للإکراه _ مثلاً _ فإنّ حدیث الرفع یرفعه، سواء کان وجودیّا أو عدمیّا، وقد رأینا فی النصوص أن عدم الفعل موضوع للحکم.

١- ١. وسائل الشیعه ٢٢ / ٣٩٥، باب وجوب الکفّاره المخیّره...

٢- ٢. المصدر ٢٣ / ٢٤٨، باب انعقاد الیمین علی فعل الواجب.

سلّمنا كون المدلول تنزيل الموجود بمنزله المعدوم فقط.

لكنْ نقول: إن حقيقه الإكراه هو حمل الغير على ترك ما يريد فعله أو فعل ما يريد تركه بالتهديد، فإذا اُكره على الترک توجّه الضّرر إنْ فعل وكذا العكس. وعليه، فمتى اُكره على الترک، كان التوعيد على الفعل، فالفعل ضررى، وحينئذٍ يكون رافع الفعل هو حديث «لاضرر» فلا تجب الكفّاره.

ثم إنّ الميرزا فصّل بين الأجزاء والشرائط وبين الموانع، فيما إذا حصل النسيان، فلا يصحّح الحديث العباده الفاقده للجزء أو الشرط المنسىّ، بل لابدّ من دليل آخر. وخلاصه الوجه فى ذلک هو: إنّ الصّحه والإجزاء أمر عقلى لا يتمكن الحديث من وضعه، وإنّ حديث الرفع لا ينزل المعدوم بمنزله الموجود، وأنْ لا منّه فى هذا الرفع.

ويصحّح الحديث العباده المشتمله على المانع ولا حاجه إلى دليل آخر، لأنّ الحديث يجعل المانع كأنْ لم يكن، وينزّل الموجود بمنزله المعدوم.

التحقيق فى المقام

والتحقيق أن يقال:

إن كلّ مركّب يراد الأمر به، كالصّلاه مثلاً، لا يعقل أنْ يكون مهملاً بالإضافه إلى شئ، بل إنّ الحاكم يلحظ النسبه بين المركّب وذلک الشئ، فإمّا يكون المركّب مطلقا بالنسبه إليه، كأنْ تكون الصّلاه لابشرط بالنسبه إلى الأجزاء والشرائط والموانع، فلا موضوعيّه للشرطيّه والجزئيّه والمانعيّه، وإمّا أنْ يكون بشرط، والشرط إمّا وجودى أو عدمى، فإنْ كان وجود الشئ دخيلاً فى المركّب، كدخل

الرّكوع فى الصّلاه، كان الرّكوع والتقيّد به جزءً للصّلاه، وإنْ كان التقيّد بالشئ ـ دون نفس الشئ ـ دخيلاً فهو شرط، كالطّهاره بالنسبه إلى الصّلاه، وإنْ كان عدم الشئ دخيلاً فى المركّب، كالضّحك بالنسبه إلى الصّلاه، فهو مانع، فالمانعيّه اعتبار عدم الشئ فى المركّب، أى تقيّده بعدمه.

ثم إنّ الأوامر والنواهى المتوجّهه إلى المركّبات بالنسبه إلى هذه الخصوصيّات كلّها إرشاديّه، فإن قال: «إركع» كان إرشادا إلى «الجزئيّه» وإن قال: لا تضحك، كان إرشادا إلى «المانعيّه». وذلك: لأن الأمر لمّا توجّه إلى الصّلاه مع الركوع والسّجود و... انتزع منه جزئيّه الركوع والسّجود... ، ولمّا توجه إليها مع عدم الضّحك مثلاً، ينتزع مانعيّه الضّحك عن الصّلاه.

فظهر أنْ لا مانعيّه ولا جزئيه إلاّ ببركه وجوبٍ استقلالى متوجّه إلى خصوصيّات وجوديّه أو عدميّه.

وظهر أنه لا نهى مستقلّ بالنسبه إلى المانع، بل النّهى المتوجّه إلى المانع إرشاد إلى دخل عدم ذلك الشئ فى صحه المركّب ومطلوبيّته.

وعليه، فرفع المانعيّه ليس إلاّ رفع الوجوب المقيّد بعدم الضّحك مثلاً، ورفع الجزئيّه ليس إلاّ رفع الوجوب المقيّد بعدم الرّكوع مثلاً، فليس المرفوع قطعةً من الوجوب بل هو نفس الوجوب وأصله، كما أنه هو الموضوع، إذ الوجوب بسيط والبسيط لا يتبعّض، وإنْ كان متعلّق هذا الوجوب ذا أجزاء.

ص: ١٠٥

وتلخّص:

أنه إذا رفع أصل الوجوب فلا مصحّح للصّلاه، وحديث الرفع لا يمكنه أن يصحّح الصّلاه الواجده للمانع، كما لا يمكنه تصحيح الصّلاه الفاقده للجزء أو الشّرط.

فالتفصيل بين عدم الجزء أو الشّرط فالبطلان، وبين وجود المانع فالصحّه، باطل.

وعليه، فلا طريق لتصحيح الصّلاه _ سواء الواجده للمانع أو الفاقده للشرط أو الجزء _ إلّا الرجوع إلى قاعده لا تعاد.

هذا كلّه فى الأحكام التكليفيّه.

٢_ الأحكام الوضعيّه

اشاره

الأحكام الوضعيّه

كلام المحقق النائينى فى السبب وتوضيحه ثم نقده

وأمّا الوضعيّات:

فتارةً: يتعلّق النسيان بالسّبب، كالعقد ينسى فيه العربيّه أو يكره على تركها أو يضطرّ إلى غيرها، ففى مثل ذلك قال الميرزا(١) بعدم جريان حديث الرفع، لأن جريانه إن كان لرفع الشرطيّه، فإن النسيان لم يتعلّق بالشرطيّه، وإنْ كان بلحاظ رفع العقد الفارسى، فلا أثر للعقد الفارسى، وإنْ كان بلحاظ تنزيل الفارسى بمنزله العربى وتنزيل ترك العربيّه بمنزله وجودها، فإنّ الحديث ينزّل الموجود بمنزله المعدوم لا العكس.

ص: ١٠٦

١- ١. فوائد الاصول ٣ / ٣٥٦.

واخرى: يتعلّق بالمسبّب الإعتبارى كالملكيّه والزوجيّه. ولمّا كانت هذه الامور اعتبارات شرعيّه وضعيّه أمكن وضعها ورفعها، لكنّ الإكراه على الملكيّه ونحوها من المسبّبات غيرمعقول.

وثالثه: يتعلّق بالمسبّب الواقعى، كالطّهاره والنجاسه _ بناءً على كونهما واقعيين كشف عنهما الشّارع _ وهنا لا يجرى الحديث، لأنّ الأمر الواقعى التكوينى لايقبل الرفع. نعم، يقبله _ كالوضع _ بلحاظ حكمه وأثره، فإذا أُكره على الجنابه جرى الحديث من جهه الأثر.

فإن قلت: إذا كان جاريا، فالمكره لا يجب عليه الغسل، لأنه مرفوع بلحاظ أثره وهو وجوب الغسل.

فالجواب: إن وجوب الغسل من آثار الجنابه مطلقا. فتأمّل.

وهذا توضيح كلام الميرزا فى المقام.

أقول:

(أمّا السّبب) فما ذكره فيه تام، لأن معنى جريانه هنا ترتب الأثر على العقد الفارسى، مع أنّ الأثر للعقد العربى، والحديث لا يجعل الفاقد لشرط العربيّه واجدا له.

لا يقال: حديث الرفع حاكم على أدلّه الأجزاء والشرائط، فشرطيّه العربيّه ترتفع بالحديث فى حال النسيان فيصّح بالفارسى.

ص: ۱۰۷

أمّا على مبنى الميرزا، فإنّ حديث الرفع ينزّل الموجود بمنزله المعدوم، وهنا لا موجود حتى ينزّل بمنزله المعدوم. وأمّا على ما اخترناه، فإنّ كلّ ما صدر عن الإكراه أو الإضطرار أو النسيان وكان ذا أثر شرعى، فإنه يرتفع بالحديث، ولكنَّ ترك العربيّه ليس ذا أثر شرعيّ حتى يجرى فيه الحديث ويتقدّم من باب الحكومه، كما أن الحديث لا يجرى فيما إذا ترك الطّهاره، لأن تركها ليس له أثر شرعى. بل يترتّب عليه بطلان الصّلاه عقلاً لفقدان الشرط.

إذن، لا مصحّح للعقد الفارسى بناءً على اعتبار العربيّه.

على أن متعلّق الحكم هو الطبيعه، والمنسيّ حصّه، وهو غير متعلّق الحكم، ومتعلّق الحكم غير المنسيّ. وهذا وجه آخر لعدم جريان الحديث.

كلام المحقق العراقى ونقده

كلام العراقى

ومما ذكرنا يظهر ما فى كلام المحقق العراقى.(١) فإنه يرى جريان الحديث بلحاظ ترك الشرط والجزء، بمعنى: إن ترك الشرط هو المرفوع وأن فاقد الشرط صحيح. وحاصل كلامه هو:

إن العباده الفاقده للشرط لا تجزى، لأن الحديث إنما يرفع الترك للشرط مادام المكلّف ناسيا، فدائره مصلحه المأمور به ليست محدده، بل يرتفع التكليف بمقدار النسيان، وأمّا بعده، فإن إطلاق مصلحه الطبيعه يقتضى عدم الإجزاء ووجوب الإتيان بالعباده الواجده للشرط. هذا فى التكليفيّات.

١- ١. نهايه الأفكار: ٣ / ٢١٨.

وأمّا فى الوضعيّات، فالحديث يجرى، لأنه إذا ترك العربيّه نسيانا، فقد رفع الشّارع هذا الترك بلحاظ أثره، أى: العقد ليس فاسدا، إلاّ أن المانع من جريان الحديث هو أمر آخر، وهو أنه مع رفع الفساد الذى هو ترك العربيّه يتحقق وجوب الإعاده، كما لو كان منذورا فيجب، وفاءً للنذر، وهو تكليف وفيه كلفه، والحديث رافع للكلفه منّهً.

إذن، لا يجرى الحديث فى التكليفيّات من جهه عدم الإجزاء.

وهو لا يجرى فى الوضعيّات من جهه لزوم الكلفه.

أقول:

صحيح أن الترك يرتفع بالحديث، لكن إذا كان موضوعا لأثر شرعى لا عقلى، والصحّه والفساد من الامور العقليّه، ينتزعان من موافقه المأتى به للمأمور به ومخالفته، فلا معنى لإجراء الحديث لرفع الفساد.

ثم إن ما ذكره من عدم الجريان فى الوضعيّات لاستلزامه الكلفه، مخدوش، بأنّ غرض صاحب المعامله مختلف، فإنْ كان غرضه فى تحقّقها فلا كلفه، وإن كان فى عدم تحقّقها، ففى وضع لزوم الوفاء كلفه. فالصّحيح هو التفصيل.

ولو تعلّق النسيان أو الإكراه أو الإضطرار بنفس العقد لابشرطه، فلا يجرى الحديث، لأنه مع النسيان لا عقد، لأن العقد من الامور القصديّه، وحديث الرفع لا يجرى فى الموضوع المتقوّم بالقصد كما فى محلّ الكلام، إذ مع عدم القصد لا موضوع، أى لا عقد أصلاً.

ص: ١٠٩

أمّا بالنسبه إلى الإكراه، فيجرى الحديث ويكون العقد باطلاً.

وأمّا الإضطرار، فلا يجرى، للزوم خلاف الإمتنان، لأن رفع أثر بيع المضطرّ إلى البيع وجعله باطلاً خلاف الإمتنان بالنسبه إلى هذا المضطر.

هذا كلّه فى السبّب.

(أمّا المسبّب)

ففى الإعتبارى كالملكيّه والزوجيّه، قال الميرزا بجريان الحديث، لأنّ المسبّب مجعول شرعى فللشارع رفعه، وليس المرفوع هو الملكيّه بلحاظ الأثر أى التصرّف، بل هو نفس الملكيّه. لكنّ المسبّب لا يتعلّق به الإكراه.

كلام المحقق النائينى فى المسبب ونقده

أقول:

قد ذكرنا فى محلّه(١) أنّ فى حقيقه الإنشاء مسالك:

أحدها: إنه إيجاد المعنى بوجوده اللّفظى الجعلى الوضعى، أى بالجعل والمواضعه. فالملكيّه توجد بالعقد وجودا جعليّا، فهى مثل الشمس _ مثلاً _ لها وجود خارجى ووجود لفظى، فإذا قال ملّكت فقد أوجد الملكيّه بوجودها اللّفظى. قاله المحقق الإصفهانى.

والثانى: إنه الإعتبار والإبراز. أى يعتبر المعتبر ملكيّه زيد للدار ويبرز اعتبار ذلك بقوله ملّكتك. قاله السيّد الخوئى.

١- ١. تحقيق الاصول ١ / ١٥٢.

والثالث: السببيّه. وهو قول المشهور.

والكلام الآن حسب هذا المسلك الأخير فنقول:

صيغ العقود أسباب، فلمّا يقول «بعت» تتحقّق ملكيّه الدار لزيد فى اعتبار المتعاملين، ولذا يعتبر فى الصّيغه قصد الإنشاء. ثم إنّ هذا الأمر الموجود بالصّيغه فى اعتبارهما، قد يقع موقع الموافقه من العقلاء وقد لا يقع، فإنْ وافق عليه العقلاء أصبح البيع عقلائيًا، وحينئذٍ ينظر إلى اعتبار الشّارع، فإنْ وافق حصل منه الإعتبار المماثل. وإذا تمّت هذه المراحل الثلاث تصل النوبه إلى المرحله الرابعه، وهى مرحله ترتب الآثار مثل جواز التصرّف فى الثمن والمثمن.

فالمسببيّه هى من قبل المتعاقدين، ثم يكون موضوعا لاعتبار العقلاء والشّارع.

هذا مطلب.

ومطلب آخر: إن حقيقه الإمضاء جعل المسبّب موضوعا للإعتبار المماثل، وحقيقه الردع عدم الإعتبار المماثل.

ومطلب ثالث: إن العناوين الإنشائيه كلّها أفعال المتعاقدين، وقد تكون موضوعا للإعتبار الشرعى، فليست العناوين فعل الشّارع، ولمّا كانت من أفعال المتعاقدين فهى قابله للإكراه.

وقد وقع الخلط بين «آجرتك» و«تحقّق الإجاره»، لأنّ السبّب هو الأوّل، والثانى هو المسبّب، أى كون الدار موردا للإجاره المقصوده فى العقد، فعدم تعلّق

الإـكراه يكون بالنسبه إلى فعل العقلاء والشّارع، لأنّ اعتبار العقلاء والشّارع ليس إنشائيًا، بل هو إمضاءٌ لما فعله المجرى للعقد، ولذا يصدق عنوان البائع عليه ولا يصدق على العقلاء والشّارع.

وأمّـا فى الخارجى، فقد ذكر الميرزا أن الأـمر الواقعى لاـ يقبل الوضع والرفع، بل المرفوع بحديث الرفع هو الأثر والحكم رفعا تشريعيًا.

ثم أورد الميرزا على نفسه: بأنه إذا تعلّق الإـكراه بالنجاسه وكان الرفع بلحاظ الأـثر، فلا يلزم تطهير المتنجّس، ولا يجب غسل الجنابه المكره عليها.

فأجاب: بأنّ الغَسل والغُسل أمران وجوديان يترتّبان على النجاسه والجنابه سواءً كانت اختياريّتين أوْ لا. ثم أمر بالتأمّل.

أقول:

فى ما ذكره فى الجواب نظر، لأنْ حديث الرفع حاكم على الأدلّه الأوليّه _ حكومه ظاهريّه فى «ما لا يعلمون» وواقعيّةً فى البقيّه _ والحكومه متوقفه على الإطلاق ثم رفع الحديث الحكم فى حال الإكراه والإضطرار... . فلا يعقل التقيّد بالإكراه أو عدمه، بل إن الموضوع فى الحديث عباره عمّا توجّه إليه الحكم بنحو اللّابشرط عن الإكراه وعدمه والإضطرار وعدمه... وهكذا.

وعليه، فلمّـا ورد وجوب الغُسل على الجنابه مطلقا، فإنّ حديث الرفع يرفع الحكم بوجوب الغُسل فى حال الإكراه _ مثلًا _ فلا وجوب للغُسل فى الحصّه المكره عليها من الجنابه. ولعلّ هذا وجه التأمّل الذى أمر به.

فالتحقيق فی الجواب:

هو إعاده النظر فی حقيقه النجاسه والحَدَث، فهل هما أمران واقعيّان أو اعتباريّان أو انتزاعيّان؟٠

والإيراد المذكور إنما يتوجّه بناءً على كونهما أمرين واقعيين. وأمّا بناءً على كونهما اعتباريين من الشّارع وأهل العرف، وأنهما حكمان شرعيّان مسبّبان، والأحكام الشرعيّه لا يعقل تعلّق الإكراه بهما، فالبحث منتف من الأصل.

وتفصيل المطلب هو إنه:

ذهب الشيخ وجماعه: إلى أن النجاسه والحدث أمران واقعيّان كشف عنهما الشّارع.

وقال آخرون منهم الميرزا(۱): هما أمران اعتباريّان.

وقد استدلّ هؤلاء بأنّ مقتضى الأدلّه عباره عن المجعوليّه الشرعيّه، لأنّ لسان «كلّ شیء لک طاهر» لا يختلف عن لسان «الماء طاهر»، ووحده اللّسان فی الطّهاره الواقعيّه كما فی الماء، والظاهريّه كما فی القاعده، وهی اعتباريّه، تكشف عن كون الطّهاره والنجاسه من الاعتبارات الشرعيّه.

وقد أقام المحقّق الإصفهانی البرهان على عدم إمكان كونهما من الامور الواقعيّه، وأن كونهما من الإنتزاعيات والتكليفيّات غير معقول، فهما اعتباريّان.

ص: ۱۱۳

۱- ۱. فوائد الاصول ۳ / ۳۵۷.

التحقيق فی المقام

أقول:

إن اللّغه والعرف یساعدان علی کونهما من الامور الواقعیّه، ففی(1) اللّغه: القذاره والنجاسه واحد، وهو مایستقذره الطبع. ولا ینافی ذلک وحده اللّسان بین «کلّ شیءٍ لک طاهر» و«الماء طاهر»، فإنّ الشّارع یکشف فی عالم التشریع عن الطّهاره والنجاسه الواقعیتین، ویجعل المنکشف موضوعا للأثر الشرعی.

وأمّا الإستدلال لاعتباریّتهما: بأنه إذا أسلم الکافر یطهر ویکون ولده طاهرا بمقتضی قانون التبعیّه، وکیف یمکن التصدیق بتبدّل أمر واقعی ــ وهو النجاسه ــ إلی أمر واقعی آخر ــ وهو الطّهاره ــ فی لحظات. فهما اعتباریّان.

ففیه: إنّا لا نقول بالواقعیّه مطلقا، بل بنحو الموجبه الجزئیّه کما سیتّضح، والقائل بالإعتباریّه مطلقا لا یفیده هذا الإستدلال، لأن الدّلیل أخصّ من المدّعی.

وبالجمله، فإنّ ما ذهب إلیه الشیخ من کون الطّهاره والنجاسه أمرین واقعیین کشف عنهما الشّارع تام، عند شیخنا الاستاذ دام بقاه.

ثم إنه فصّل المطلب فأفاد:

إنّ من الموارد ما یکون أمرا واقعیّا کشف عنه الشّارع، والعرف لا یدرک فیه النجاسه مثل الکلب، إذ قال علیه السّلام: رجس نجس لا تتوضّأ بفضله.(2) ومن الموارد ما هو أمر واقعی أمضاه الشّارع، مثل البول، فإنّه یتنفّر منه الطبع واقعا،

ص: 114

1- 1. مجمع البحرین 3 / 453.

2- 2. وسائل الشّیعه 3 / 516، باب وجوب تعفیر الإناء بالتراب.

فالعرف واللّغه على أنه نجس والشّارع قد أمضى ذلک. ومن الموارد ما هو أمر اعتبارى مثل الطّهاره الظاهريّه، حيث اعتبر الشّارع فى مورد الشک الطّهاره بقوله عليه السّلام: کلّ شئ ٍ نظيف حتى تعلم أنه قذر،(١) ففى مثله لا يمکن القول بالواقعيّه.

وأمّا الکافر، فقد يقال: بأنْ بدنه إن کان نظيفا لا يتنفّر منه الطبع، فليست نجاسته حقيقيّهً.

ولکنّ العلقه القويّه الموجوده بين الروح والبدن، توجب تأثّر البدن من الرّوح الخبيثه تأثّرا لا يدرکه الإنسان، لکنّ الشّارع بحکمه بنجاسته قد کشف عن تلک الخباثه والقذاره، وعليه، فلا مانع من القول بکونها فيه حقيقيّه.

لکنّ ولد الکافر إذا أسلم يکون طاهرا بالتبعيّه بالإجماع، وهذه الطّهاره ظاهريّه لا واقعيّه.

فظهر أن الصحيح هو التفصيل بين موارد النجاسات.

وأمّا الحدث، فالمشهور على أنه أمر نفسانى، لکنْ لا مثبت لذلک، بل الظاهر من النصوص کونه کيفيّه جسمانيّه، کالخبر عن النبى صلّى اللّه عليه وآله: «تحت کلّ شعره جنابه»(٢) وکالخبر عن أبى عبداللّه عليه السّلام أنه قال فى کلامٍ له لأبى حنيفه: «الجنابه تخرج من سائر الجسد».(٣)

١- ١. وسائل الشيعه ٣ / ۴۶٧، باب أنّ کلّ شئ ٍ طاهر.

٢- ٢. بحارالأنوار ٧٨ / ۵١.

٣- ٣. تعليقه دعائم الاسلام ١ / ٩١.

بقی حلّ الإشکال الـذی ذکره المیرزا وأجاب عنه بأن الغسل یترتب علی مطلق الجنابه فلا یتعلّق بها الإکراه، فقد أفاد شـیخنا أنه قـد أوضح کلامه بعض الأعلام(۱) من تلامـذته بـأنّ الأـثر إن کان مترتّبا علی الشـئ ء بما هو فعل للمکلّف فیرتفع بالإکراه، وإن کـان مترتبـا لاـ بمـا هو فعل له فلایرتفع. والجنابه من قبیل الثانی. وهـذا مراد المیرزا من «مطلق الجنابه»، لکن الشـیخ الکاظمی لم یضبط کلام المیرزا. فلا مجال للإیراد المذکور، ولا یرتفع أثر الجنابه وهو الغسل بالإکراه.

هذا تمام الکلام فی هذا التنبیه.

ص: ۱۱۶

۱- ۱. الشیخ حسین الحلّی، أو المیرزا باقر الزنجانی قدّس سرّهما.

السادس: هل يجرى الحديث الرفع فى المستحبّات؟

اشاره

الأمر السادس

هل يجرى الحديث فى المستحبّات؟

أمّا البراءه العقليّه، فلا موضوع لها فى المستحبات، كما هو واضح.

وأمّا البراءه الشرعيّه، فإنّ كان المرفوع بالحديث هو المؤاخذه، فكذلك، كما هو واضح.

وإن كان مفاد حديث الرفع هو رفع الحكم فى مرحله الظاهر أو هو إيجاب الإحتياط، فللبحث مجال.

ثم إنّ المستحب إمّا إستقلالى وإمّا إرتباطى.

كلام المحقق الخوئى

كلام السيّد الخوئى

قال فى مصباح الاصول: والتحقيق أن يفصّل بين موارد الشك فى التكاليف الإستقلاليّه، وموارد الشك فى التكاليف الضمنيّه، ويلتزم بجريانها فى الثانيه دون الأولى. والوجه فى ذلك: إن المراد من الرفع فى الحديث الشريف هو الرفع فى

ص: ۱۱۷

مرحله الظاهر عند الجهل بالواقع، ومن لوازم رفع الحكم فی مرحله الظاهر عدم وجوب الإحتیاط، لتضادّ الأحكام ولو فی مرحله الظاهر، وهذا المعنی غیر متحقّق فی موارد الشک فی التكالیف الإستقلالیّه، إذ لو شككنا فی استحباب شیء لا إشكال فی استحباب الإحتیاط، فانكشف أن التكلیف المحتمل غیر مرفوع فی مرحله الظاهر، فلا یكون مشمولاً لحدیث الرفع.

الصحیح هو الجریان مطلقا

وأمّا التكالیف الضمّنیه، فالأمر بالإحتیاط عند الشک فیها وإنْ كان ثابتا فیستحبّ الإحتیاط بإتیان ما یحتمل كونه جزءً لمستحب، إلا أن اشتراط هذا المستحب به مجهول، فلا مانع من الرجوع إلی حدیث الرفع والحكم بعدم الإشتراط فی مرحله الظاهر.(۱)

أقول:

أمّا فی المستحبّات الضمنیّه، كأنْ یشک بنحو الشبهه الحكمیّه فی اعتبار القیام فی نافله اللّیل، فإنّ «رفع ما لا یعلمون» یرفع اعتبار القیام واشتراط النافله به ویكون المكلّف فی سعهٍ.

وأمّا فی المستحبّات الإستقلالیّه فقولان. وحاصل وجه عدم الجریان هو:

إنه لا ریب فی استحباب الإحتیاط، ومعه لا أثر لجریان حدیث الرفع.

لكن ینتقض: بأن الأمر فی الضّمنیّات أیضا كذلک، فإنّه إذا شک فی جزئیّه شیء لمستحبٍ من المستحبّات، فلا ریب فی استحباب الإحتیاط بالإتیان به، فلا

۱- ۱. مصباح الاصول ۲ / ۲۷۰.

منافاه بین جریان الحدیث واستحباب الإحتیاط. وعلی هذا، ففی المستحبّات الإستقلالیّه لا مانع من جریان الحدیث.

وبعباره اخری: إنه لا یجتمع رفع التکلیف مع الإحتیاط الوجوبی، أمّا رفعه مع حسن الإحتیاط فممکن.

لکنّ المهمّ هو وجود الأثر لجریان حدیث الرفع _ أمّا مع عدم الأثر فلا یجری للزوم اللّغویّه _ ولو بنحو الموجبه الجزئیّه، فالمقتضی للجریان حینئذٍ _ وهو الإطلاق _ محفوظ، والمانع مفقود. وعلیه، فلو کان المکلّف بصدد امتثال أوامر المولی الواقعیّه النفسیّه، سواء الواجبه والمستحبّه، من أجل القیام بوظائف العبودیّه، کان رفع التکلیف الإستقلالی عنه بحدیث الرفع توسعهً له ومنّهً علیه، وإذا کان هذا الأثر مترتّبا علی جریان الحدیث، فلا مانع من التمسّک به فی موارد الشک فی الإستحباب النفسی لعملٍ من الأعمال.

فالصّحیح هو القول بجریان الحدیث فی المستحبّات مطلقا.

السّابع: هل المنّه شخصيّه أو نوعيّه؟

اشاره

الأمر السّابع

هل المنّه شخصيّه أو نوعيه؟

إنه وقع الكلام فی أن المنّه فی حدیث الرفع شخصیّه أو نوعیّه، فلو أتلف مال الغیر، فإنْ كانت المنّه شخصیّه فالحدیث جارٍ فلاضمان، وإنْ كانت نوعیه فالضمان ثابت، فنقول:

إنّ الحرج المنفیّ فی الشریعه هو الحرج الشّخصی، وفیما نحن فیه قال بعضهم كالمشكینی: بأنّ المنّه وإنْ كانت شخصیّه لكنّ رفع الضّمان یستلزم الضرّر علی صاحب المال، وقاعده نفی الضّرر توجب الضّمان، وحینئذٍ یقع التزاحم بین الحدیث والقاعده، فإن تساوی «المنه» و«الضرر» سقط الطرفان والمرجع: «من أتلف مال الغیر فهو له ضامن»(1) وإنْ كان أحدهما أهمّ تقدّم.

أقول: هنا امور:

التحقیق هو الثانی

الأوّل: قد تقرر أن جمیع الأدلّه التی لسانها لسان الرفع مثل حدیث «لا

ص: 121

1- 1. نسبه فی جواهر الكلام 31 / 91 إلی قوله علیه السّلام.

ضرر»[(١)](#) و«ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ»[(٢)](#) وحدیث «الرفع» کلّها رافعه للحکم، ولیس شیءٌ منها بجاعلٍ ومشرّع. وعلیه، فإنّ قاعده لا ضرر لا تثبت الضمان.

والثانی: قد تقرّر أن التساقط یکون فی مورد التعارض مع عدم المرجح، وحینئذٍ یرجع إلی العام الفوق، وأمّا فی التزاحم فالتخییر لا التساقط.

والثالث: قد تقرّر أنّ ملاک التعارض هو التمانع فی مرحله الجعل، وملاک التزاحم هو عدم التمانع فی تلک المرحله، ووجوده فی مرحله الإمتثال، إذْ لا قدره علی امتثال کلا الحکمین.

فظهر ما فی الکلام المذکور.

وأنّ الحق هو: إن الإمتنان نوعی، فلو لزم من الإمتنان علی شخصٍ ضرر علی آخر لم یجر الحدیث. وعلیه، فالضّمان _ فی المثال المذکور _ علی أثرالحاصل بالإکراه والإضطرار ثابت.

١- ١. بحارالأنوار ٢٢ / ١٣٥، وهو فی عدّه أبواب من وسائل الشیعه.

٢- ٢. سوره الحج، الآیه: ٧٨.

الثامن: حديث الرفع يرفع الآثار لا بشرط من العناوين المذكوره فيه

اشاره

الأمر الثامن

إن حديث الرفع يرفع الآثار لا بشرط

كلام الشيخ

من العناوين المذكوره فيه

وقد تعرّض الشيخ قدّس سرّه لهذا المطلب فقال(١) بعد ذكر بعض الإيرادات:

وأضعف من الوهن المذكور وهن العموم بلزوم التخصيص بكثير من الآثار بل أكثرها، حيث أنها لا ـ ترتفع بالخطأ والنسيان وأخواتهما.

(قال): وهو ناش عن عدم تحصيل معنى الروايه كما هو حقّه، فاعلم:

إنه إنْ بنينا على عموم الآثار، فليس المراد بها الآثار الشرعيّه المترتّبه على هذه العنوانات من حيث هى، إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعيّه المترتّبه على الخطأ والسّهو من حيث هذين العنوانين، كوجوب الكفّاره المترتب على قتل الخطأ، ووجوب سجدتى السّهو المترتب على نسيان بعض الأجزاء. وليس المراد أيضا

ص: ١٢٣

١- ١. فرائد الاصول: ١٩۶.

رفع الآثار المترتبه على الشئ بوصف عدم الخطأ، مثل قوله: من تعمّد الإفطار فعليه كذا، لأن هذا الأثر يرتفع بنفسه فى صوره الخطأ.

بل المراد: إن الآثار المترتبه على نفس الفعل لا بشرط الخطأ والعمد قد رفعها الشّارع عن ذلک الفعل إذا صدر عن الخطأ.

توضيح المحقق الخراسانى كلام الشيخ

توضيح المحقق الخراسانى كلام الشيخ

وقد أوضح المحقق الخراسانى فى حاشيته(۱) مرام الشيخ وبيّن وجه عدم المعقوليّه لرفع الآثار الشرعيّه بقوله:

وذلک: لأنّ الظاهر بل المتيقَّن أن سبب رفع الآثار منّهً فى الخطأ والنسيان وهكذا إلى ما لا يعلمون هو: نفس هذه الامور، لمناسبتها للتسهيل كما لا يخفى، ومعه، كيف يمكن أن يكون موضوعا لما رفع من الآثار، وليس موضوع الأثر إلاّ مقتضيا لوضعه.

لا يقال: لكنه يوجب التفكيک بين ما ذكر وغيرهما من التسعه، بداهه أنّ الحسد والطيره والوسوسه قد رفع ما يترتب عليها بعناوينها من الآثار الشرعيّه.

فإنه لا ضير فيه بعد ما كان بصدد بيان جميع ما رفع آثاره، سواء كانت له بما هو معنون بعنوان خاص، كالحسد وأخواته، أو كانت له بأىّ عنوانٍ كان معنونا من العناوين المختلفه، من دون اندراج تحت أمرٍ أو اشتراک فى شئ، إلاّ فيما هو سبب

۱- ۱. درر الفوائد فى حاشيه الفرائد: ۱۹۴.

رفعها فی الجمیع من الخطأ والنسیان وأخواتهما، ولذا ذکرها بهذه العناوین لیجمع شتاتها بما هو ملاک الرفع فیها حیث لا جامع غیره.

ولیکنْ مراده قدّس سرّه من عدم المعقولیّه ما ذکرناه، وإنْ کان خلاف ما یتراءی من ظاهر العباره...

أقول:

ومع التأمّل فی کلام الشیخ والمحقق المذکور یظهر الخلل فی کلمات المحقق الإصفهانی والمشکینی حیث نسبا إلی الشیخ انصراف الحدیث عمّا ذکر، مع أنه لا عین ولا أثر للإنصراف فی کلامه.

وما ذکره الشیخ مع التوضیح المزبور له فی غایه المتانه.

وحاصل الکلام فی المقام هو:

إنّ الحدیث رافع للأحکام التی لا یقتضی العنوان ثبوتها، وهی أحکام الفعل الذی تعلّق به الإکراه والإضطرار... ولا یرفع الحدیث حکم الفعل المقیّد بالعمد، إذْ لا یوجد فی الخطأ والنسیان عمد. فهو یرفع الفعل اللّابشرط عن الخطأ والنسیان.

وبعباره أُخری: إن موضوع الرفع هو الفعل المخطیّ والمنسیّ اللّابشرط عن الخطأ والنسیان، لأن الموضوع، إمّا لا بشرط عن الخطأ والنسیان، وإمّا مقیّد بهما کالقتل الخطأی، وإمّا أنّ السّهو والنسیان موضوع. فالحدیث یشمل اللّابشرط، وأمّا المقیَّد بالخطأ والنسیان، فخارج تخصّصا.

ص: ۱۲۵

هـذا مـا ذكره الشـيخ والمحقق الخراساني ـــ وقـد أيّـده العراقي(١) بروايه الـبزنطی «رفع مـا أخطـأوا ومـا نسوا»(٢) أی: المخطیّ والمنسیّ... فما ذكراه هو الصحيح، كما أفاد شيخنا الاستاذ دام بقاه.

كلام المحقّق الاصفهانی وتوضيحه

كلام المحقّق الاصفهانی

وتعرّض المحقّق الإصـفهانی رحمه اللّه لما أفاده الشـيخ وحمله على معنىً آخر، ثم أجاب عن الإشكال بوجهٍ غيرما تقدّم، فلنورد نصّ كلامه بقدر الحاجه، ثمّ نوضّحه... قال:

قـد أورد على حـديث الرفع كمـا فی الرسائـل بـأنه موهون إذا أريـد منه رفع جميع الآثـار، للزوم التخصـيص الكثير فيه، لأن آثار الخطأ والنسيان غيرمرتفعه.

وأجاب عنه الشيخ الأعظم قدّس سرّه بأن الخبر لا يرفع آثار الخطأ والنسيان بما هما.

بل الآثار المترتبه على ذات الفعل لا بشـرط العمد والخطأ مرفوعه بالخبر إذا صدر عن الخطأ قائلًا: بأنه لا يعقل رفع الآثار الشرعيّه المترتبه على الخطأ والسّهو من حيث هذين العنوانين.

ولعلّه بملاحظه أن رفع ما فرض ثبوته فی هذه الشريعه تناقض، فإن معناه

١- ١. نهايه الأفكار ٣ / ٢١١.

٢- ٢. وسائل الشيعه ١۶ / ٢١٧ عن العياشی فی حديثٍ: ما أخطأوا وما نسوا.

حينئذ أن الآثار الثابته لهذه العناوين فى هذه الشريعه غيرثابته فى هذه الشريعه، وهو تناقض واضح.

مع أن الرفع إذا كان بمعناه الحقيقى، كانت هذه المناقضه ثابته فيما إذا رفعت آثار الفعل لذاته فى حال الخطأ، فإن الرفع الحقيقى يقتضى ثبوتها فى هذه الشريعه للفعل فى حال الخطأ، فرفعها فى حال الخطأ مناقضه، ورفع الآثار الثابته فى الشرائع السّابقه صحيح فى كلا المقامين.

وأمّا إذا أريد الرفع بمعنى الدفع، فمعقول فى كلا المقامين، فكما يكفى ثبوت المقتضى للأثر حتى فى حال الخطأ، كذلك يكتفى بثبوت المقتضى له فى نفس الخطأ، فلا يكون رفعه بما هو أقوى اقتضاء منه مناقضه.

نعم يكون معارضا للأدلّه المتكفّله لآثار الخطأ والنسيان بما هما، وهذا غير عدم المعقوليّه.

وبالجمله: الإشكال فى الخبر من حيث إن ظاهر أخذ عنوان فى الموضوع كونه عنواناً، ومقتضياً له حقيقه، فمعنى رفع حكم الخطأ رفع حكمه بما هو خطأ، لا رفع حكم ذات ما أخطأ عنه.

فيكون معارضاً للدليل المتكفّل لحكم الخطأ بما هو، فيلزم التخصيص الكثير فى الحديث إذا كان المراد منه رفع مطلق الآثار.

ويمكن الجواب عنه بوجهين:

أحدهما: أن ورود الخبر مورد الإمتنان يقتضى أن الجهات الموجبه للمنّه ــ

برفع الأحكام والآثار ــ هی هذه العناوین المأخوذه فی الخبر، من الجهل و الخطأ والنسیان والإکراه والإضطرار.

فإذا کانت هذه الجهات مقتضیه لرفع تلک الأحکام، فلا محاله لیست بما هی مقتضیه لثبوتها، إذ لا یعقل أن یکون العنوان الواحد مقتضیاً لطرفی النقیض، فموضوعات تلک الأحکام المستدعیه لها ذات المجهول و ذات ما أکره علیه وهکذا.

وعلیه، فلا یکون الخبر رافعاً لآثار الخطأ والنسیان بما هما، حتی یلزم ورود التخصیص الکثیر علیه.

ثم ذکر الجواب الثانی و أورد علیه بإیراد فقال:

فالأولی الإقتصار علی الجواب الأوّل، باستظهار رافعیّه هذه العناوین الطاریه فی نفس ورود رفعها مورد الامتنان.(۱)

أقول:

یرید رحمه اللّه أن مراد الشیخ قدّس سرّه هو أنه إذا کان الحدیث رافعاً للأحکام المترتبه علی نفس الخطأ فی الشریعه یلزم التناقض، لأن تلک الأحکام موضوعه شرعاً مثل حکم القتل عن خطأ. إذن، عدم المعقولیّه یرجع إلی لزوم التناقض، و هو اجتماع الوضع والرفع فی الشریعه.

ثم أشکل علی الشیخ: بأنه إذا کان المراد هو الرفع الحقیقی، فالتناقض

۱- ۱. نهایه الدرایه ۴/۵۴ ــ ۵۷.

بالنسبه إلی الفعل اللّابشرط یتحقّق فی حال الخطأ والنسیان، لأنّ اللّا بشرط فی ظرف الخطأ له حکم فی الشریعه، و إن کان الرفع بمعناه الحقیقی، فالفعل له حکم فی الشریعه و قد ارتفع بالحدیث، و إذ یکون بمعناه الحقیقی، لا یختص الأشکال بالآثار المترتبه علی الفعل، بل یلزم بالنسبه إلی نفس الفعل المقیّد أیضاً.

وإن کان الرفع بالنسبه إلی الشّریعه السّابقه، فلا یلزم التناقض، لا فی اللّا بشرط و لا فی المقیّد، إذ لا مانع من رفع هذه الشریعه لما وضع فی الشریعه السّابقه.

وإن کان الرفع بمعنی الدفع، فلا یلزم إشکال التناقض أیضاً مطلقاً، لوجود المقتضی للفعل اللّابشرط فی الشرائع السابقه، و کذا لنفس الخطأ و النسیان وفی هذه الشریعه: للفعل اللّابشرط فی حال الخطأ المقتضی لثبوت الحکم، لکن قد منع الشّارع من تأثیر المقتضی إمتناناً، و کذا نفس الخطأ والنسیان.

علی أنّ الموضع الذی یلزم منه التناقض و عدم المعقولیّه یرجع إلی التعارض، والتعارض هو تنافی الدلیلین فی مقام الإثبات ولیس بغیر معقول.

ثم إنه رحمه اللّه حاول رفع التعارض: بأن عناوین الخطأ والنسیان... أوجبت الرفع للآثار منّهً، هذا ظاهر الحدیث، فالإکراه مثلًا ــ رافع، فلاـ محاله یکون رافعاً لأحکام لیس موضوعها نفس الخطأ والإکراه والنسیان، لأن الحکم المرفوع لا یکون حکم نفس الموضوع، وإلّا یلزم أن یکون الشی ء رافعاً و مثبتاً،

و هذا الذى ذكر يكون موجباً لصرف ظهور الحديث إلى الموضوع اللّابشرط عن الخطأ...

فتلخص: إن الإشكال هو فى الحقيقه تعارض الدليلين، وعدم المعقوليّه المذكوره يكون قرينه عقليّه لصرف ظهور الحديث إلى الموضوع اللّابشرط، و من هنا لا يعمّ الموضوع المقيّد. و هكذا يندفع الإشكال عن الخبر.

رأى شيخنا الاستاذ

نظر الاستاذ

ولكنّ إشكال المحقق المذكور غير وارد، لأن التعارض فرع تماميّه السّند والدلاله والجهه فى كلا الدليلين، والشيخ يرى عدم تماميّه حديث الرفع فى مرحله الإقتضاء بالنسبه إلى آثار نفس الخطأ والنسيان. و وجه ذلك هو إشتراط أن يكون لحديث الرفع إطلاق يعمّ آثار نفس الخطأ حتى يتحقق التعارض، و هذا الإطلاق محال، لأن الحديث مدلوله الدفع كما تقدّم، فالحديث معناه دافعيّه الإكراه و... فهذه العناوين مانعه عن استحقاق العقاب، و معنى ذلك أن يكون المقتضى للممنوع أمر آخر غير العنوان، فالمقتضى هو الفعل اللّابشرط، والإكراه و... مانعه، لأنّ نفس العنوان لا يعقل أن يكون مقتضياً و مانعاً معاً، و هذا ما يقوله الشيخ.

ثم إنه لا مانعيّه لنفس الحسد و الطيره والوسوسه، كما أفاد هذا المحقق، بل الرافع والمانع إبتلاء أكثر الناس بهذه الأمور.

ص: ۱۳۰

التاسع: هل الإمتنان حكمه أو علّه؟

الأمر التاسع

هل الإمتنان حكمه أو علّه؟

وتظهر الفائده فيما إذا وجد العنوان، كأن يقع الأمر عن خطأ وله حكم شرعى ولامنّه فى رفعه على الشخص، فإنّه إنْ كان الإمتنان علّةً، فلا يرتفع الحكم لعدم الإمتنان كما هو الفرض، وإنْ كان حكمه رفع.

والحق: إن المنّه هنا علّه، فإنه وإنْ لم يكن فى الحديث تعليلٌ، لكنّ ملاك العلّه موجود فيه، وهو دوران رفع الحكم مدار المنّه. وذلك، لأن المقام مقام الإمتنان، واللّسان لسانه. والشاهد على ذلك الآيات الكريمه فى آخر سوره البقره، وكذا بعض ألفاظ الحديث نفسه، إذ قال صلّى اللّه عليه وآله: «وضع عن اُمّتى...».(۱)

وعلى الجمله، فإن السّياق والمقام يمنعان من انعقاد الإطلاق فى الحديث ليشمل المورد الذى لا منّه فيه فى الرفع، ولا أقلّ من الشك فى انعقاده.

۱- ۱. وسائل الشيعه ۷ / ۲۹۳، باب عدم بطلان الصّلاه بالوسوسه.

العاشر: فی سند حدیث الرفع

الأمر العاشر

فی سند حدیث الرفع

إنه لا مجال للخدشه فی سند حدیث الرفع.

وأمّا روایته عن: أحمد بن محمد بن یحیی العطّار، عن سعد بن عبداللّه، عن یعقوب بن یزید، عن حمّاد بن عیسی، عن حریز بن عبداللّه عن أبی عبداللّه علیه السّلام...

فقد تلقّی جمهور العلماء هذا السّند بالقبول، لکنّ «أحمد بن محمد بن یحیی العطار» فیه کلام.

وقد استدلّ للقول بوثاقته بوجوه:

الأول: إنه من مشایخ الإجازه، ولاحاجه إلی التوثیق فیهم.

ولکنّ هذا بوحده لا یفید.

الثانی: توثیق الشهید الثانی والسّماهیجی والبهائی، واعتمده صاحب المعالم.

وقد أشكل: بأنّ توثيقات هؤلاء اجتهاديّه.

وأجيب: بأنّهم أدق نظرا من المتقدّمين.

وفيه: إن هذا صحيح، لكن توثيقهم مستند إلى الحدس، والمعتبر فى التوثيق كونه عن الحسّ.

الثالث: تصحيح العلاّمه طريق الشيخ الصّدوق إلى عبدالرحمن بن الحجاج وإلى ابن أبى يعفور، وهما مشتملان على هذا الرجل.

وأشكل عليه: بأنّ هذا التصحيح مبنى على مسلكه، وهو القول بأصاله العداله، والمبنى باطل.

وفيه: إن تصحيحات العلاّمه غير مبتيّه على المبنى المذكور، وإن منشأ هذا التوهّم كلامه بترجمه «أحمد بن إسماعيل بن سمكه» و«إبراهيم بن هاشم». لكنّ التأمّل فيما قاله يفيد أنّه لخصوصيهٍ فى الموردين قال ذلك الكلام، فليس مسلكه أصاله العداله، بل هو مخالف للشّيخ القائل بذلك، وللتفصيل محلّ آخر. وملخّص الكلام:

إن العداله عند العلاّمه ملكه تتحقّق بترك الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر، وهو بترجمه «زيد الزّراد» و«زيد النرسى» توقف عن قبول روايتهما لعدم التوثيق وطعن الأصحاب فيهما، ولو كان قائلاً بأصاله العداله لما توقّف.

وأمّا إحتمال استناد توثيقه إلى كونه من مشايخ الإجازه.

ففيه: عدم تماميّه ذلك، لكونه قد توقف عن قبول روايات بعض المشايخ.

والحاصل: إن تصحيح العلاّمه معتبر.

ص: ١٣٣

الرابع: کلام أحمد بن علی بن نوح السّیرافی، المذکور فی رجال النجاشی بترجمه «الحسین بن سعید».

والإشکال: بأنّ الطریق الأوّل تامّ وهو المقصود بقوله «المعوّل علیه».

مندفع: بأنّه خلاف ظاهر العباره، بل کلا الطریقین معوّل علیه.

وتلخّص

تمامیّه سند حدیث الرفع.

وقال فی البحار:(۱)

فضاله، عن سیف بن عمیره، عن إسماعیل الجعفی، عن أبی عبداللّه علیه السّلام قال: سمعته یقول: وضع عن هذه الامور سته... .

وقد وقع الکلام فی «إسماعیل الجعفی» فإنه مشترک بین (ابن جابر الثقه) و(ابن عبدالرحمن) الذی لم یوثقه غیر العلاّمه. وفی النجاشی فی «بسطام بن حسیم»: کان أوجههم إسماعیل. لکنّ دلاله «الوجه» علی الوثاقه محلّ خلاف.

وأمّا تعیین کونه (ابن جابر) لکونه الأشهر وأنه صاحب کتاب، فهو المنصرف إلیه.

ففیه: إن الأشهریّه لا توجب الإنصراف. هذا أوّلاً.

وثانیا: إن المراد فی بعض الأسانید هو ابن عبدالرحمن، غایه الأمر أن یکون ذاک أشهر من هذا، وهذا لا یکفی للإنصراف.

لکنّ المختار هو اعتبار تصحیحات العلاّمه، فهذا السّند أیضا معتبر.

۱- ۱. بحارالأنوار ۵ / ۳۰۴.

۲- حَدیثُ الحَجب

اشاره

ومن الأخبار التی استدلّ بها للبراءه فیالشبهه الحکمیّه قوله علیه السّلام:

ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.(۱)

تقریب الاستدلال

إنه یدلّ علی أن الحکم الإلآهی المجهول موضوع عن العباد، فکلّ حکمٍ احتمال صدوره وخفی عنهم بحیث لو اطّلعوا علیه لکان واجبا علیهم امتثاله فهو موضوع عنهم، فحرمه شرب التتن مِثلًا _ محجوبه، فهی موضوعه عن العباد.

وقال المحقق العراقی وغیره: لعلّ هذا الخبر أظهر فی الدلاله علی المطلوب من حدیث الرفع، إذ لا یتوجه علیه إشکال الإختصاص بالشبهات الموضوعیّه.(۲)

ص: ۱۳۵

۱- ۱. وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۶۳، باب وجوب التوقف والاحتیاط فی القضاء والفتوی.

۲- ۲. نهایه الأفکار ۳ / ۲۲۶.

إشكال الشيخ وأتباعه

إشكال الشيخ ومن تبعه

قال الشيخ:

وفيه: إن الظاهر ممّا حجب اللّه علمه ما لم يبيّنه للعباد، لا ما بيّنه واختفى عليهم من معصيه من عصى اللّه فى كتمان الحق أو ستره. فالروايه مساوقه لما ورد عن مولانا أميرالمؤمنين عليه السّلام: إن اللّه تعالى حدّ حدودا فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها، فسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلّفوها رحمةً من اللّه لكم.(۱)

أقول:

قد ذكر الشيخ وجه الإستدلال بالروايه، ثم أشكل بما حاصله أنها ظاهره فى معنىً آخر، والوجه المذكور مخالف لظاهرها، فالروايه أجنبيّه عن حكم الشبهه الحكميّه وخارجه عن البحث.

وقد وافقه صاحب الكفايه، قال:(۲)

ربما يشكل بمنع ظهوره فى وضع ما لا يعلم من التكليف، بدعوى ظهوره فى خصوص ما تعلّقت عنايته تعالى بمنع اطّلاع العباد عليه، لعدم أمر رسله بتبليغه، حيث أنه بدونه لما صحّ إسناد الحجب إليه تعالى.

وقد أضاف ــ كما ترى ــ ظهور إسناد الحجب إلى اللّه فى أنّ المراد ما تعلّقت

۱- ۱. نهج البلاغه، الكلمات القصار، رقم: ۱۰۲. مع اختلافٍ.

۲- ۲. كفايه الاصول: ۳۴۱.

إرادته تعالى بمنع إطلاع العباد عليه، وليس شـرب التتن من هذا القبيل، فإنّ حكم هذا الفعل مبيّن فى الشريعه غير أنه أُخفى علينا بفعل الظالمين.

ووافقه المحقّق الميرزا(۱) ولم يضف إليه شيئا.

وكذا المحقق الإصفهانى(۲) فى كلام مطوّل.

وأمّا المحقق الحائرى، فلم يذكر هذه الروايه لعدم دلالتها على المدّعى.

وجوه الجواب عنه

اشاره

وجوه الجواب

وذهب جماعه إلى تماميّه الإستدلال بالرّوايه فى المقام، وأجابوا عن إشكال الشيخ وصاحب الكفايه، وتتلخّص أجوبتهم فى وجوهٍ:

۱ـ جواب المحقق الهمدانى

اشاره

جواب الهمدانى

الأوّل: ما ذكره المحقق الهمدانى حيث قال فى حاشيته على الرسائل(۳):

إن اُريد بما لم يبيّنه للعباد ما لم يبيّنه رأسا حتى للنبيّ والوصى ـ عليهم السّلام ـ فلا واقعيّه له كى يعقل أنْ يصير علمه محجوبا عن العباد، إذْ ما من حكمٍ إلاّ وبيّنه اللّه لنبيّه والنبى للوصىّ، بل كيف يعقل أنْ يأمر اللّه عباده بشيءٍ أو ينهاهم عن شئ ولم يبيّنه لهم أصلاً. فالمراد بما حجب اللّه علمه عن العباد ليس إلاّ

۱- ۱. أجود التقريرات ۳ / ۳۱۴.

۲- ۲. نهايه الدرايه ۴ / ۵۹.

۳- ۳. الحاشيه على الفرائد: ۱۵۶.

الأحكام المبيّنه المعلومه لدى أهل العلم. فأُريد بالروايه بيان كونها موضوعةً عمّن لم يقدر على معرفتها كما هو المطلوب. فنسبه الحجب إلى اللّه كنسبه سائر الأشياء إليه، نظير قوله: كلّ ما غلب اللّه عليه فاللّه أولى بالعذر...(۱)

مناقشه المحقق الاصفهانی

مناقشه الاصفهانی

وأجاب عنه المحقق الإصفهانی(۲) بما حاصله:

إن المسبّبات _ بما هی موجودات محدوده، وبما هیموجودات بقصر النظر علی طبیعه الوجود المطلق _ تنسب إلی الموجود المطلق، لأن الفاعل الذی منه الوجود منحصر فی واجب الوجود، دون فاعل ما به الوجود، فإنه غیر منحصر فی شئ، فالمسبّبات الصّادره عن الأسباب الطبیعیّه بلحاظ الإطلاق ینسب إلیه تعالی، فهو المحیی والممیت والضارّ والنافع.

بخلاف ما إذا صدرت عن أشخاص غلبت الجهه التی تلی الماهیّه فیهم، فإنّها تنفی عنه تعالی بهذا النظر. وما اختفی بإخفاء الظالمین من هذا القبیل، فلذا ورد فی کلامه تعالی: «إِنَّ الَّذینَ یَکْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَیِّناتِ...»(۳) فنسب الکتمان إلیهم لغلبه الجهه التی تلی الماهیّه.

فکذا ما نحن فیه، فإن الحکم الذی أمر حججه علیهم السّلام بتبلیغه للعباد، فقد عرّفه لهم وإنما حجبه غیره.

۱- ۱. وسائل الشیعه ۱۰ / ۲۲۷.

۲- ۲. نهایه الدرایه ۴ / ۶۰ _ ۶۲.

۳- ۳. سوره البقره، الآیه: ۱۵۹.

۲_ جواب المحقق العراقی ونقده

جواب العراقی

الثانی: ما ذکره المحقق العراقی،(۱) وحاصل کلامه:

إنّ ما سکت اللّه عنه هو ما لم یصل إلی مرحله الفعلیّه، بأنْ لم یبیّن حتی للنبی صلّی اللّه علیه وآله. وأمّا ما أوحی به إلی النبیّ فهو فعلیٌّ، فلو حُجب عن العباد بأیّ سببٍ من الأسباب شمله الحدیث، لأن کلّ حکم فعلی فهو قابل للوضع عن العباد. فظهر الفرق بین الحدیثین، واندفاع إشکال الشیخ.

ثم أضاف: أنه بعد کفایه هذا المقدار فی فعلیّه التکلیف نقول: إن روایه الحجب وإنْ لم تشمل التکالیف المجهوله التی کان السّبب فی خفائها معصیه من عصی اللّه، ولکنْ بعد شمول إطلاقها للأحکام الواصله إلی النبی صلّی اللّه علیه وآله بتوسیط خطابه إلیه التی لم یؤمر من قبله سبحانه بإبلاغها إلی العباد _ بملاحظه صدق استناد الحجب فیها إلیه سبحانه _ یمکن التعدّی إلی غیرها من الأحکام المجهوله التی کان سبب خفائها الامور الخارجیّه، بمقتضی عدم الفصل بینهما، بعد صدق التکلیف الفعلی علی مضامین الخطابات المنزله إلی النبی صلّی اللّه علیه وآله ولو مع عدم الأمر بإبلاغها...

(قال) مع إمکان دعوی شمول الوصول فیما حجب للأحکام المبیّنه عن النبی أو الوصی المجهوله بسبب الامور الخارجیه، وأنّ نسبه حجب علمها إلیه سبحانه کنسبه سایر الأشیاء إلیه تعالی، نظیر قوله علیه السّلام: ما غلب اللّه علی العباد فهو أولی بالعذر... .

۱- ۱. نهایه الأفکار ۳ / ۲۲۷.

أقول:

أمّا ما ذكره أخيرا، فهو جواب المحقق الهمدانی المتقدّم.

وأمّـا ما ذكره من كون الأحكام بمجرّد نزولها على النبیّ فعليّةً. ففيه: إنْ فعليّه الحكم دائما بفعليّه موضوعه بجميع قيوده وشـروطه الوجوديّه والعـدميّه، والوحی بوحـده غير كافٍ للفعليّه، ولـذا كانت جمله من الأحكام مودعه عند الإمام المهدی عجّل اللّه فرجه فيظهرها إذا ظهر، فهی ليست بفعليّه مع تحقّق الوحی بها.

وأمّـا مـا ذكره من التمسّـك بعـدم الفصـل. ففيه مـا لاـ يخفی، لأـنّ اعتبـار عـدم الفصـل بانتهـائه إلی الإجماع الكاشف عن رأی المعصوم، لكنّ القول بالبراءه مسـتند إلی الأدلّه، ومواردها مختلفه؛ إذ المسـتند فی الشّـبهات الحكميّه التی خفی الحكم فيها على أثر إجمـال النص أو فقـده ونحو ذلك، هو حـديث الرفع، وفی التی خفی فيها الحكم لعـدم البيان الشـرعی هو حـديث الحجب. وحينئذٍ كيف يدّعی الإجماع الكاشف؟

وتلخّص: عدم تماميّه ما أفاده المحقق العراقی جوابا عن إشكال الشيخ.

٣_ جواب المحقق الخوئی ونقده

جواب الخوئی

الثالث: ما ذكره المحقق الخوئی،(١) وهذا نصّ كلامه:

١- ١. مصباح الاصول ٢ / ٢٧١.

إن الموجب لخفاء الأحكام التی بیّنها اللّه تعالی بلسان رسوله وأوصیائه علیهم السّلام وإنْ کان هو الظالمین، إلاّ أنه تعالی قادر علی بیانها، بأنْ یأمر المهدی علیه السّلام بالظهور وبیان تلک الأحکام، فحیث لم یأمره بالبیان لحکمهٍ لا یعلمها إلاّ هو، صحّ إسناد الحجب إلیه تعالی. هذا فی الشّبهات الحکمیّه. وکذا الحال فی الشّبهات الموضوعیّه، فإنّ اللّه قادر علی إعطاء مقدّمات العلم الوجدانی لعباده، فمع عدم الإعطاء صحّ إسناد الحجب إلیه تعالی.

فصحّ الإستدلال بهذا الحدیث علی البراءه فی الشّبهات الحکمیّه والموضوعیّه، کحدیث الرفع.

أقول:

لا یخفی أنّ مفهوم الحجب هو المنع، وقد سلّم بأنّ سبب الخفاء هم الظالمون، فهل قدره اللّه علی رفع المنع تصحّح إسناد المنع إلی اللّه؟

کیف یجوز نسبه الفعل الصّادر من أحد إلی شخصٍ آخر بمجرّد قدره الآخر علی رفع ذلک الفعل؟ فلو آذی زید عمرا وکان بإمکان بکرٍ أنْ یرفع الأذی ولم یفعل، فهل ینسب الأذی إلی بکرٍ؟

هذا أوّلاً.

وثانیا: لقد قال رسول اللّه صلی اللّه علیه وآله فی یوم الغدیر: واللّه ما من شیءٍ یقرّبکم من الجنه ویباعدکم عن النّار إلاّ وقد أمرتکم به، وما من شیءٍ یقرّبکم من

النار ويباعدكم من الجنّه إلّا وقد نهيتكم عنه،(۱) وعليه، فقد بيّن اللّه تعالى الأحكام وأبلغها رسوله إلى العباد، إلّا أنّ الظّالمين ـ بسدّهم باب بيته الذى جُعل لأن تنتشر عنه الأحكام ـ حالوا دون وصولها إلى الناس، فاللّه تعالى قد أظهر الأحكام، والذين حجبوها هم الظالمون، ولا تصحُّ نسبته إلى اللّه، لا عقلاً ولا لغهً ولا عقلاءً.

وعلى الجمله، فإنّ الخير كلّه من اللّه، وينسب إليه على وجه الحقيقه. والشرّ كلّه من غيره ولا ينسب إليه ولا ذرّه منه، وحتّى فى مثل قوله تعالى «وَيُضِلُّ اللّه ُالظّالِمينَ وَيَفْعَلُ اللّه ُما يَشاءُ»(۲) ليس الإضلال منه، بل الظالمون هم السّبب فى ضلال أنفسهم، فلمّا ضلّوا تركهم على ضلالهم، كما هو مقتضى العدل، ومن كان أهلاً للهدايه هداه كما هو مقتضى الفضل.

۴ـ جواب المحقق الإيروانى ونقده

اشاره

جواب الإيروانى

الرابع: ما ذكره المحقق الإيروانى،(۳) ومحصّله هو:

إنه لا يمكن الأخذ بظاهر الخبر، وذلك لأن الحكم إنما يترتب على الموضوع بعد إحرازه، والموضوع فى الخبر هو الواقع المستور، لكنّ إحراز هذا الموضوع إنما يكون بالكشف عن الواقع، فإذا انكشف لزم لغويّه الخبر. إذنْ، لابدّ من رفع اليد عن ظاهره.

ص: ۱۴۲

۱- ۱. بحارالأنوار ۶۷ / ۹۶.

۲- ۲. سوره إبراهيم، الآيه: ۲۷.

۳- ۳. نهايه النهايه فى الحاشيه على الكفايه: ۳ / ۲۵ ـ ۲۶.

وحينئذٍ، يكون المراد من «الحجب» فى الخبر: عدم البيان من قبل الشّارع، ويكون حاصل المعنى: إن كلّما لم يبيّن من قبل الشّارع للعباد فهو موضوع عنهم. ولمّا وقع الشكُّ فى حكم التتن بنحو الشبهه الحكميّه فى تحقق البيان من الشّارع، فلا ريب فى أنَّ الحاله السّابقه هى العدم، لكون الأحكام تدريجيّه، خصوصا فى المثال، لعدم كونه موردا للإبتلاء فى صدر الإسلام، وحينئذٍ، يستصحب عدم البيان للعباد، فقد أحرز بذلك الموضوع فى الخبر، ويترتب عليه الحكم وهو: وضع التكليف عنهم.

وبهذا التقريب يندفع إشكال الشيخ بأنّ الخبر لا يشمل ما حجب وستر بسبب إخفاء الظالمين؛ لكون الخبر مطلقا يشمل جميع موارد الشبهه الحكميّه، ويكون دليلاً على البراءه.

أقول:

إن ما أفاده ــ وإنْ كان دقيقا ــ ينافى أصاله الظهور المحكمّه فى كلّ كلام ما لم تقم قرينهٌ عقليّه أو لفظيّه تقتضى رفع اليد عنها. وذلك: لأنّ ظاهر الخبر أنّ فى الشّريعه أحكاما واقعيّه هى محجوبهٌ عن العباد، أى لم يتعلّق بها العلم لا تفصيلاً ولا إجمالاً، وأن تلك الأحكام مرفوعه عن العباد، وعلى هذا، ففى كلّ شبههٍ احتمالان، احتمال أنْ يكون الحكم الواقعى فيها مسكوتا عنه وغير مبيَّن للعباد، كما هو الحال بالنسبه إلى الأحكام المودعه عند الإمام المهدى حتى يُظهرها إذا ظهر، فهو موضوع عن العباد، واحتمال أنْ يكون مبيّنا غير أنه اُخفى عن العباد

بسبب ظلم الظالمین، ومع وجود الإحتمالین، یکون استصحاب عدم البیان بالنسبه إلی الواقع من الأصل المثبت.

وبما ذکرنا ظهر أنْ لیس ظاهر الحدیث ما أفاده حتی ترفع الید عنه بالقرینه العقلیّه ثم یتمسّک بالإستصحاب لیتم الإستدلال به علی البراءه.

هذا تمام الکلام علی ما ذکره الأعلام فی جواب إشکال الشیخ.

التأمّل فی ألفاظ الحدیث

التأمّل فی ألفاظ الحدیث

ولکنْ ینبغی التأمل فی ألفاظ الحدیث علی ضوء إفادات استادنا المرحوم(۱) وشیخنا دام بقاه، وهی:

۱. الحجب. قال الراغب:(۲) الحجب والحجاب: المنع من الوصول... وقوله تعالی: «حَتّی تَوارَتْ بِالْحِجابِ» یعنی الشمس إذا استترت بالمغیب، والحاجب: المانع عن السّلطان...

فمعنی الحجب فی الحدیث: ما ستره اللّه ومنع العباد من الوصول إلیه.

۲. العلم، هو إداک الشیءٔ والوصول إلیه، فهو فی العرف مبیّن وکاشف عنه، ولذا لا یطلق علی الجهل المرکّب ولا علی الصّوره الذهنیّه التی لیس لها مطابَق فی الخارج.

۱- ۱. منتقی الاصول ۴ / ۴۲۳.

۲- ۲. المفردات فی غریب القرآن: ۱۰۸.

فیـدلّ قوله علیه السّـلام: «مـا حجب اللّه علمه عن العبـاد» علی وجود الأحکـام فی الواقع، لکنّ اللّه سترها ومنع العباد عن الوصول إلیها.

۳. قوله: «فهو موضوع عنهم». ولفـظ «الوضع» مشـترک بین «الجعـل» و«الرفع» وبحرف التعـدیه یتعیَّن، فموضوع عنهم، أی مرفوع. لکنّ هذه الجمله فی الحدیث تفید أنّ تلک الأحکام قد بلغت حدّ الوضع علی العباد فوضـعت عنهم، فهی ذات اقتضاءٍ للجعل إلاّ أنهـا لم تُجعـل، فیکون وزآنهـا وزان حـدیث الرفع، بخلاـف قوله: «وسـکت لکم عن أشـیاء...» فإنه ظاهرٌ فی کون تلک الأشـیاء موضوعهً عن العباد لعدم اقتضاء الجعل والتکلیف فیها.

ومـا أفـاده المحقـق الإصـفهانی من أن «الوضع» مرادف «للجعـل» فـإذا تعـدّی ب «عن» کـان بمعنی «الصّـرف» فیکون علی وزان «السّکوت» فی الحدیث الآخر.

ففیه: إن الوضع لا یرادف الجعل، بل الجعل أعم من الوضع والخلق.

وتحصّل مما ذکرنا فی تحقیق الحـدیث النظر فی إشـکال الشـیخ، واتّضح الفرق بین حدیث الحجب وحدیث ما سـکت اللّه عنه. فیکون الحدیث من أدلّه البراءه.

ولکنْ یقوی الإشکال بورود «وضع عنهم» فی موردٍ لیس فیه اقتضاء «الوضع علیهم». کقول أبی عبداللّه علیه السّلام ـ فی حدیثٍ ـ : «إنّ من قولنـا: إنّ اللّه یحتـجُّ علی العبـاد بمـا آتـاهم وعرّفهم، ثم أرسـل إلیهم رسولاًـ وأنزل علیهم الکتـاب، فأمر فیه ونهی... وکذلک إذا نظرت فی جمیع الأشیاء لم تجد أحدا فی ضیق، ولم

تجد أحدا إلاّ وللّه عليه الحجّه... إنّ اللّه يهدى ويضلّ، وما أمروا إلاّ بدون سعتهم وكلّ شئ أُمر الناس به فهم يسعون له، وكلّ شىء لا يَسَعون له فهو موضوع عنهم...»(۱)

ففى هذا الخبر أُطلق لفظ «موضوع عنهم» فى مورد «لا يَسَعون له» ولا مقتضى ل «الوضع عليهم».

وهذا الخبر موثوق الصّدور وإنْ كان فى سنده «حمزه بن الطيّار».

وعلى هذا، فالجمله لا تختصّ بمورد وجود المقتضى للوضع والإحتياط.

فيكون إشكال الشيخ فى محلّه.

وقد يؤيّد ذلك: بأنّ الشيخ الكلينى رحمه اللّه أورد الحديث المذكور وحديث الحجب كليهما فى باب حجج اللّه على خلقه. واللّه العالم.

سند حديث الحجب

سند حديث الحجب

رواه صاحب الوسائل، عن الشيخ الصّدوق، عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضّال، عن داود بن فرقد، عن أبيالحسن زكريا بن يحيى، عن أبى عبداللّه عليه السّلام قال: ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.(۲)

ص: ۱۴۶

۱- ۱. الكافى ۱ / ۱۶۴.

۲- ۲. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۶۳، الباب ۱۲ من ابواب صفات القاضى، رقم: ۳۳.

قال: ورواه الكلینی عن محمد بن یحیی.(۱)

أقول:

رواه عنه عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن داود بن فرقد، عن أبی الحسن زکریا بن یحیی...

ولیس فیه لفظ «علمه» فتأمّل.

والشیخ لمّا ذکر الحدیث قال: قوله علیه السّلام... وهو ظاهر فی اعتبار سنده عنده، وکأنه قد تبع الفصول فی ذلک.

قال شیخنا: والحق عدم تمامیّه سنده، لا من جهه «أحمد بن محمد بن یحیی» فإنه موثق، علی أنه لیس فی سند الکافی، بل من جهه «زکریا بن یحیی» فإنه مشترک بین عشره أشخاص، ولا دلیل علی کونه «الواسطی» الثقه، کما زعم جامع الرّواه.

۱- ۱. الکافی ۱ / ۱۲۶.

۳– حدیث: کلّ شئ ٍ لک حلال

اشاره

وممّا یستدلّ به علی البراءه روایه: کلّ شئ ٍ لک حلال...

فعن عبـد اللّه بن سـنان عن أبی عبـداللّه علیه السّـلام: «کـلّ شـئ ٍ فیه حلاـل وحرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه».

وعن عبـد اللّه بن سـلیمان عن أبی جعفر علیه السّـلام: «کـلّ ما کان فیه حلال وحرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه من قبل نفسک».

وعن معاویه بن عمّار مثله.

وعن مسـعده بن صـدقه عن أبی عبـداللّه علیه السّـلام: «کـلّ شـئ ٍ لـک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه فتـدعه من قبل نفسک، وذلک مثل الثوب یکون علیک قـد اشتریته ولعلّه سـرقه، أو المملوک یکون عندک ولعلّه حرّ قد باع نفسه أو خُدع فبیع قهرا، أو امرأه تحتک ولعلّها اُختک أو رضیعتک. والأشیاء کلّها علی هذا حتی تستبین أو تقوم به البیّنه.(۱)

هذه هی ألفاظ الخبر، فبعضها یشتمل علی «فیه» وبعضها لا یشتمل علیه.

---

۱ – ۱. بحـار الانوار ۶۵/۱۵۳ _ ۱۵۵. وفی «حتی...» فی الأـخیره احتمالاـت،والظـاهر أنّه قیـد للموضوع أو الحکم لا غایه للحکم المجعول لیکون مفاده الإستصحاب.والمراد الحلیّه الظاهریّه لاالواقعیّه.

كلام الشيخ

قال الشيخ:(١)

قد يستدلّ على المطلب _ أخذا من الشهيد فى الذكرى _ بقوله عليه السّلام: كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

قال: وتقريب الاستدلال _ كما فى شرح الوافيه _ إنّ معنى الحديث: إنّ كلّ فعل من الأفعال التى تتّصف بالحلّ والحرمه، وكذا كلّ عينٍ ممّا يتعلّق به فعل المكلّف ويتّصف بالحلّ والحرمه، إذا لم يعلم الحكم الخاصّ به من الحلّ والحرمه فهو حلال... فصار الحاصل: إن ما اشتبه حكمه وكان محتملاً لأنْ يكون حلالاً ولأن يكون حراما فهو حلال، سواء علم حكم كلّى فوقه أو تحته، بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته أو تحقّقه فى ضمنه لعلم حكمه أم لا.

وبعباره اخرى: إن كلّ شىء فيه الحلال والحرام عندك، بمعنى أنك تقسّمه إلى هذين وتحكم عليه بأحدهما لا على التعيين ولا تدرى المعيّن منهما، فهو لك حلال. فيقال حينئذٍ: الروايه صادقه على مثل اللّحم المشترى من السّوق المحتمل للمذكّى والميته، وعلى شرب التتن، وعلى لحم الحمير، إنْ لم نقل بوضوحه وشككنا فيه، لأنه يصدق على كلٍّ منها أنه شىء فيه حلال وحرام عندنا، بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسما لحكمين، فنقول هو إمّا حلال وإمّا حرام، وأنه يكون من

١- ١. فرائد الاصول: ٢٠٠.

جمله الأفعال التی یکون بعض أنواعها وأصنافها حلالاً وبعضها حراما، واشترکت فی أن الحکم الشرعی المتعلّق بها غیر معلوم.

ثمّ إن الشیخ ناقش هذا التقریب، وانتهی إلی أنّ الروایه مختصّه بالشّبهه الموضوعیّه.

کلام صاحب الکفایه وتوضیحه

کلام صاحب الکفایه

وأمّا صاحب الکفایه، فقد استدلّ(۱) بروایه مسعده، قال:

ومنها: قوله علیه السّلام: کلّ شیءٍ لک حلال حتی تعرف أنه حرام بعینه. الحدیث.

حیث دلَّ علی حلیّه ما لم یعلم حرمته مطلقا ولو کان من جهه عدم علی حرمته، وبعدم الفصل قطعا بین إباحته وعدم وجوب الإحتیاط فیه وبین عدم وجوب الإحتیاط فی الشبهه الوجوبیّه، یتم المطلوب.

مع إمکان أن یقال: ترک ما احتمل وجوبه مما لم یعرف حرمته، فهو حلال. تأمّل.

أقول:

توضیح إستدلال الکفایه هو: إن الموضوع فی الخبر هو «الشیءٍ» المشکوک فی حلیّته وحرمته، والشک له مناشیءٍ مختلفه، فقد یکون الأمر الخارجی، کاللّحم

ص: ۱۵۱

۱- ۱. کفایه الاصول: ۳۴۱.

المشکوک فی تذکیته، وقد یکون فقدان النص، وإجمال النص، وتعارض النصّین، فالموضوع أعمّ من الشبهه الموضوعیّه والحکمیّه.

ثم تمسّک بعدم الفصل، لیدلّ الخبر علی البراءه فی الشبهه الوجوبیّه.

وذکر وجها آخر ـ بلا حاجه إلی عدم الفصل ـ وأمر فیه بالتأمّل.

ووجه التأمّل واضح، لعدم وجوب الترک فی الشبهه الوجوبیّه، وإلّا یلزم أنْ یکون حکمان: تحریمی، وهو الترک. ووجوبی، وهو الفعل. هذا، مع أنّ الترک أمر عدمی قد لا یشمله لفظ «شئ».

هذا، وقد عدل عن الإستدلال بالخبرین، لظهورهما فی الشّبهه الموضوعیّه، کما ذکر الشّیخ.

وجوه الإشکال علی الإستدلال: الأوّل ونقده

وجوه الإشکال علی الإستدلال

لکنْ یرد علی الإستدلال بالأخبار الأربعه، وببعضها دون بعض، وجوهٌ من الإشکال:

الأوّل

ما أورد به علی جمیع الأخبار، وهو وجود کلمه «بعینه»، فإنها قید احترازی ـ علی حسب الأصل فی القیود ـ عن اللاّبعینه، والحال أنه لا یوجد لا بعینه فی الشّبهات الحکمیّه، وإنما یوجد فی الموضوعیّه، فهی مختصّه بها، ولا تصلح للإستدلال فی کلتا الشبهتین. نعم، یوجد اللّابعینه فی الشبهه الحکمیّه المقرونه بالعلم الإجمالی، ولا کلام فی عدم جریان البراءه والحلّ هناک.

أقول:

إن العمده فيهذا الإشكال دعوى ظهور كلمه «بعينه» فى الإحترازيّه، لكنّ من الممكن أن تكون الكلمه تأكيدا لِلعلم لا احترازا، والتأكيد ليس على خلاف الظّاهر. ولو فرض كونه خلاف الظاهر، فإنّ حملها على ما ذكر أولى من الحمل على الإحترازيه وجعل القضيّه مختصّةً بمورد الاقتران بالعلم غير المنجّز أو الخارج بعض الأطراف عن الابتلاء. هذا أوّلاً.

وثانيا: إنه لا ريب فى جريان قاعده الحلّ فى الشبهه الموضوعيّه، وليس جريانها فيه منوطا بالإقتران بالعلم الإجمالى غير المنجّز، بل الأصل فى قاعده الحلّ جريانها فى الشبهه الموضوعيّه البدويّه. وعليه، فليس «بعينه» إحترازا عن اللّا بعينه.

وثالثا: يوجد فى خبر مسعده «لعلّها...»، وهى شبهه مقرونه بالعلم الإجمالى.

نعم، يرد الإشكال على الروايه المشتمله على «فيه حلال وحرام»، لوجود التقسيم فيها، بخلاف روايه مسعده فليس فيها «فيه».

كلام المحقق الخوئى ونقده

كلام السيّد الخوئى

وقال فى مصباح الاصول:(۱) وأمّا الشبهه الموضوعيّه، فلا ينفك الشكّ فيها عن العلم بالحرام لا بعينه، فإنا إذا شككنا فى كون مائع موجود فى الخارج خمرا كان الحرام معلوما لا بعينه، إذْ نعلم إجمالاً بوجود الخمر فى الخارج المحتمل

۱- ۱. مصباح الاصول ۲ / ۲۷۴.

انطباقه على هـذا المانع، فيكون الحرام معلوما لا بعينه، ولكن هذا العلم لا يوجب التنجزّ، لعدم حصـر أطرافه، وعدم كون جميعها فى محلّ الإبتلاء، فما ابتلى به من أطرافه محكوم بالحليّه ما لم يعلم أنه حرام بعينه.

أقول:

حصـر الشـبهه الموضوعيّه بغير المحصوره وغير المبتلى ببعض أطرافهـا، غير صـحيح، بـل هى تعمُّ الشـبهه البـدويّه أيضا، ويشـهد بـذلك التقسـيم الذى ذكره الشـيخ ــ وتبعه السـيّد الخوئى نفسه ــ حيث قال: لأنه إمّا يعلم... وعلى الثانى، فإمّا لا يعلم أن ذلك المحرّم أو شـيئا منه... وعلى الثـانى: فإمّـا أن يعلم تفصـيلاً وإمّـا أنْ يعلم إجمالاً، فالصّور أربع. وأمّا الثانيه، فإن كانت الشّبهه غير محصوره فحكمها كالصّوره الأولى، وكذا إذا كانت محصوره بين ما لا يبتلى المكلّف وبين ما من شأنه أن يبتلى به... .

فدعوى انحصار الشبهه الموضوعيّه بما لا ينفك عن العلم، فى غير محلّها، بل إنّها تعم الشبهه البدويّه أيضا.

الوجه الثانى ونقده

الثانى

إنّ الموثقه مختصّه بالشـبهه الموضوعيّه، لأنّ الإمـام عليه السّـلام طبّق «كـلّ شـئ لـک حلال» عليها، ولا أقل من أنْ تكون هى القدر المتيقن فى مقام التخاطب، فلا ينعقد الإطلاق. قاله المحقق العراقى.(۱)

ص: ۱۵۴

۱- ۱. نهايه الأفكار ۳ / ۲۳۳.

وفيه:

أوّلًا: إن هـذا الإشـكال إنّما يتوجّه على صاحب الكفايه، لأنه القائل بمانعيّه القـدر المتيقّن فى مقام التخاطب عن انعقاد الإطلاق، وهو المستدلّ بالموثقه.

وثانيا: إن القدر المتيقّن إنما يمنع عن انعقاد الإطلاق على المبنى، ولكن الموجود فى المقام هو العموم الوضـعى، وَلا يمنع القدر المتيقّن من انعقاد العموم.

فالإشكال خلطٌ بين أصاله العموم وأصاله الإطلاق.

الوجه الثالث

الثالث

إنّ الجمله المذكوره فى صدر الخبر لا تناسبها الأمثله المطروحه فى ذيله، ولذا لا يكون مدلول الصّدر قاعده الحلّ، وذلك:

لأن الثوب، يجرى فيه قاعده اليد، وهى أماره تزيل الشك فلا يبقى الموضوع لقاعده الحلّ.

والمملوك، مورد لقاعده الإقرار المزيله للشك كذلك.

والمرأه، يجرى فيها بالنسبه إلى الرّضاع أصاله العـدم النعتى، فلا مجال لجريان قاعـده الحلّ، وبالنسـبه إلى الأختيّه، يجرى أصاله العدم الأزلى، فلا مجال للقاعده كذلك.

فظهر أن مدلول الخبر ليس قاعده الحلّ أصلاً.

نقد جواب المحقق العراقی عن هذا الوجه

جواب العراقی

وأجاب(۱) المحقق العراقی عن هذا الإشكال بأنه: إن كان قوله «كلّ شیٴ...» إنشاءً، فالإشكال وارد. وأمّا إنْ كان إخبارا عن أن الحلیّه قد أنشأت بعناوین، ففی مورد الید بعنوان الید، وفی مورد السّوق بعنوان السّوق، وفی مورد وجود الحاله السّابقه بعنوان الإستصحاب، وفی مورد الإقرار بالإقرار... فالإیراد غیر وارد، إذ الخبر یفید أنّ الشّارع قد جعل الحلیّه فی مورد الشک فی الحلیّه والحرمه، إلاّ أنه تارهً بعنوان السّوق، واخری بعنوان الید. وهكذا...

وفیه:

إنّه لیس فی الخبر حكایه عن عنوان «مشكوك الحلیّه» حتی یكون إخبارا عن جعل الحلیّه لمشكوك الحلیّه والحرمه، بل الخبر حاكٍ عن مورد السّوق والید...

علی أنّ عنوان «مشكوك الحلیّه والحرمه» لا موضوعیّه له بالنسبه إلی الموارد المذكوره فی الخبر، لأن الموضوع فی الإستصحاب ــ مثلاً ــ هو الیقین المتعقّب بالشك لا المشكوك فی حلیّته وحرمته.

الجواب الصحیح

الجواب الصحیح

فالصّحیح ــ كما قال شیخنا ــ أن یقال فی الجواب:

إن ما جاء فی ذیل الخبر من «والأشیاء كلّها...» عامّ، فلا یختصّ بالموارد

۱- ۱. نهایه الأفكار ۳ / ۲۳۴.

المذكوره فيه، ومن هذا الذيل ينكشف أن المخبر به يشمل قاعده الحلّ، لأنها عنوانٌ كسائر العناوين، وله مصاديق مثلها.

الوجه الرابع

الرابع

إنّ ذيل الخبر «والأشياء كلّها...» قرينه عَلى الصّدر، لأنَّ قيام البيّنه إنما يختصُّ بالشبهه الموضوعيّه، فالخبر يختصُّ بها.

جواب المحقق الخوئی ونقده

جواب السيّد الخوئی

واُجيب(۱): بأنَّ المراد من «البيّنه» معناها اللّغوی، فهی فی الخبر كما فی قوله تعالى: «... حَتّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ * رَسُولٌ مِنَ اللّه ...»(۲). وليس المراد شهاده العدلين، إذ ليست الكلمه بحقيقهٍ شرعيّه أو متشرّعيّه فی هذا المعنى.

مناقشه الجواب

وهذا الجواب غير تام. وبيان ذلك يتوقف على مقدّمتين:

الأولى: إن من القواعد فی المشتقّ، أنْ تدلّ المادّه على معناها الموضوعه له فی مختلف الهيئات، بأنْ لا توجب الهيئه اختلافا فی المادّه، لأنّ كلّ مادّهٍ من المواد

۱- ۱. مصباح الاصول ۲ / ۲۷۴.

۲- ۲. سوره البيّنه، الآيه: ۱ _ ۲.

فهی موضوعه لمفهومها الخاصّ بها، والهیئه معنیً حرفی، ولیس للمشتقّ ـ وهو مجموع الماده والهیئه ـ وضع مستقلّ.

والثانیه: إنّ «أو» إن کانت للتقسیم أو التردید تدلُّ علی التفصیل، والتفصیل قاطع للشرکه، فلا یکون ما قبلها قسما ممّا بعدها.

وعلی ما ذکر:

فإنّ مادّه «البیان» موجوده فی «تستبین» و«البیّنه»، فإن کان المراد من «البیّنه» هو المعنی اللّغوی، لزم أن یکون المعنی فی الکلمتین واحدا، وذلک ینافی التقسیم بـ «أو». إذنْ، لابدّ وأنْ یختلف المعنی فی الکلمتین، فإنْ کان «یستبین» بمعنی «العلم»، و«البیّنه» بمعنی «الحجّه الشرعیّه» صحّ التقسیم، لکنْ لیس «الحجّه الشرعیّه» معنی لفظ «البینّه» لغهً، بل معناها فی اللّغه: الدلاله الواضحه عقلاً أو حسّا.

وإذْ لم یمکن حمل «البیّنه» علی المعنی المذکور، ولم یمکن أخذ «العلم» فی مفهوم «البیّنه»، لأن المفروض کونه مأخوذا فی «تستبین» والتقسیم قاطع للشرکه، تعیّن أن یکون المراد منها خصوص «شهاده العدلین».

بل إنّ المراد من «البیّنه» فی جمیع الروایات عن النبی والأئمّه علیهم السّلام لیس إلاّ «شهاده العدلین».

ولو فرض احتمال کون «البیّنه» فی الخبر بمعنی «الحجّه الشرعیّه» کان الخبر مجملاً.

سقوط الاستدلال بخبر مسعده

سقوط الاستدلال بخبر مسعده

وكيف كان، فالإشكال وارد، والإستدلال ساقط، لظهور الخبر في الشّبهات الموضوعيّه.

هذا في خبر مسعده بن صدقه.

الكلام في الروايات الاخرى

الكلام في الروايات الاخرى

وأمّا الروايات الاخرى:

فقد اُشكل على ما يشتمل منها على «المعرفه»، بأن: المعرفه إنما تكون في الامور الجزئيّه، ولا تطلق مادّه «العرفان» في موارد الامور الكليّه، وبحثنا في الأحكام الكليّه الإلهيّه.

ويندفع: بأنه لا دليل على اختصاص هذه المادّه بالجزئيّات، لا من اللّغه ولا العرف، بل قد ورد في مورد الكليّات كما في مقبوله عمر بن حنظله: «... وعرف أحكامنا...»(۱) والمراد الكليّات، لأن ذلك شأن الفقيه.

إشكال الشيخ

وأشكل الشيخ(۲): بأن «فيه» ظاهر في التقسيم، لاسيّما مع وجود «بعينه» و«منه». فالحديث إنما جاء للتقسيم لا للترديد، والذى في الشّبهات البدويّه هو

۱- ۱. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۰۶، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، رقم: ۱.

۲- ۲. فرائد الاصول: ۲۰۱.

«الترديـد» لاـ «التقسـيم»، فلاـ معنى ل «فيه حلاـل وحرام» فى مثل شـرب التتن. نعم، له معنى فى اللّحم، إذ فيه الحلال كلحم الغنم والحرام كلحم الخنزير.

قال الشـيخ: فسواء قلنا بالإسـتخدام أوْ لا، يختصُّ الحـديث بالشـبهه الموضوعيّه. أمّا على عـدم القول به، فإنّ مفهوم «الشـئ» هو الكلّى القابـل للتقسـيم، وأمّـا على القول به، بأنْ يكون «الشـئ» جزئيّا ــ فالضـمير فى «فيه» راجع إلى النوع والجنس حتى يصـحّ التقسيم إلى الحلال والحرام.

جواب المحقق العراقى ونقده

جواب العراقى

وأجاب المحقق العراقى(۱): بـأنّ اللّحم ــ مثلاًـ ــ فيه حلاـل كلحم الغنم وحرام كلحم الخنزير، ومن الحلاـل مـا تقع فيه الشـبهه كلحم الحمار. وأمّا ما لا ينقسم إلى الحلال والحرام كشـرب التتن، فيتّم المطلب فيه بعدم الفصل، فيتمّ استدلال الشّهيد رحمه اللّه بالروايات.

مناقشته

وفيه: إنْ منشأ الشـبهه ليس وجود القسمين بل هو فقد الدّليل، وإنْ كان عدم القسمين منشأً لعدم الشك. توضيحه: إن كان اللّحم كلّه حلالاً أو كان كلّه حراما، فإنّه لا شک فى حليّه أو حرمه لحم الحمار، فعدم القسمين ليس رافعا للشک، لكن

۱- ۱. نهايه الأفكار ۳ / ۲۳۳.

وجودهما ليس منشأَ للشک فی حکم لحم الحمار، بل المنشأ هو قصور الدّليل من جهه الفقد أو الإجمال أو التعارض.

فالحق مع الشيخ، لأن ظاهر الروايات کون المنشأ للشک وجود القسمين، وذلک يکون فی الشبهه الموضوعيّه، أمّا الشک فی الشبهه الحکميّه فينشأ عن قصور الأدلّه، کما عرفت.

وأمّا تمسّک العراقی بعدم الفصل لما ليس فيه قسمان کشرب التتن، فقد ذکر الشيخ أنّه إذا کان «کلّ شیء فيه حلال وحرام» شاملاً للمورد الذی ليس فيه تقسيم، فلا حاجه إلی الإجماع المرکّب، لأنه کما أنّ اللّحم فيه قسمين، کذلک الشرب، فإنه ينقسم إلی الحلال کشرب الماء، وحرام کشرب البنک، ومشکوک فيه کشرب التتن.

فإنْ قيل: الشرب جنس بعيد بالنسبه إلی شرب التتن.

قلنا: يکفی الجنس البعيد.

أقول:

إذا کان الجنس البعيد کافيا، فليکن الجنس هنا هو «الأکل»، فإنّ فيه الحلال والحرام، ويشمل اللّحم والجبن، ويکون «کلّ شیء...» أعمّ من الأکل والشّرب. ولکنّ الظاهر عدم التزام الشيخ بذلک.

لايقال: فی المورد الذی يوجد العنوان الأخصّ نأخذ به، وفی المورد الذی لا يوجد، نأخذ بالعنوان الأعم.

لأنا نقول: لا فرق، مع صدق عنوان «الشئ» على الأخصّ والأعمّ.

ثم إنّ ظاهر الروايات كون الموضوع الواقعى الذى له الحكم، فيه الحلال والحرام، كالدم ولحم الخنزير فإنهما محرّمان، لكنّ العلماء لمّا رأوا أن نفس العنوان غير قابل للحرمه التكليفيّه، قدّروا «الشرب» فى الأوّل، و«الأكل» فى الثانى، مع أنّ المتّخذ موضوعا للحلّ والحرمه فى الأدلّه هو العين. فكان معنى: كلّ شئ فيه... : كلّ ما كان موضوعا للحكم الشرعى من العناوين المنطبقه كالجبن واللّحم والسّمن... فالعنوان نفس الذات، وكلّ واحده منها فيها القسم الحلال والقسم الحرام، والإرجاع إلى الأكل والشرب خلاف الظاهر.

وعلى هذا، يخرج التتن من البحث، لأنّه ليس من العناوين، بل هو مشكوك الحلّ والحرمه، وقد عرفت أن مفاد الروايات: كلّ فردٍ وقع الشك فيه وكان منقسما إلى الحلال والحرام فهو لك حلال.

فما ذكره الشيخ غير تام.

وأمّا إجماع العراقى، فغير حجّه، لكونه مدركيّا، وقد قصد منه: إن الأخبارى يقول بالحرمه فى الحكميّه مطلقا، والاصولى بالجواز مطلقا، فالقول بالجواز فيما له قسمان كاللّحم، وبالحرمه فيما ليس له قسمان كالتتن، خلاف الإجماع المركّب.

وتلخّص:

إنّ ما يشتمل من النصوص على «فيه» لا يدلّ على الحلّ فى الشبهه الحكميّه كالذى لا يشتمل عليه. واللّه العالم.

ص: ۱۶۲

أمّا خبر مسعده، فموثق. ومسعده من رجال تفسير القمّى، وتضعيف العلاّمه سببه بطلان عقيدته.

وأمّا خبر عبد اللّه بن سليمان، فإنّ الرجل لا توثيق له، وكونه صاحب أصلٍ لايكفى للوثاقه، إلاّ إنّه من رجال ابن أبيعمير.

وأمّا خبر ابن سنان، ففى الكافى والتهذيب بسندٍ صحيح، وهو فى الفقيه أيضا، لكنّ إسناد الصّدوق إلى ابن محبوب فيه «ابن المتوكّل»، وقد وقع فيه الكلام المشهور.

هذا تمام الكلام فى أخبار «كلّ شئ لك حلال».

ص: ۱۶۳

۴- حديث الناس فى سعه ما لا يعلمون

اشاره

قال عليه السّلام: الناس فى سعه ما لا يعلمون.

ويقرء هذا الحديث بوجهين:

۱. أن تكون «ما» موصولةً.

۲. أن تكون ظرفيّه زمانيّه.

وقد استدلّ به على كلا الوجهين لكلتا الشبهتين.

أمّا على الأوّل: فالناس فى سعهٍ، سواء كان الحكم كليّا وجُهل به من جهه إجمال النصّ أو فقده أو تعارضه. أو جزئيّا، وذلك يكون فى الشبهه الموضوعيّه.

وأمّا على الثانى، فالنّاس فى سعهٍ ما دام عدم العلم، سواء كانت الشبهه حكميّه أو موضوعيّه.

الإختلاف فى النسّبه بينه وأخبار الإحتياط

وعلى الجمله، فإن الحديث جاء لجعل السّعه والمؤمنيّه، وأخبار الإحتياط تجعل الضّيق. فهل النسبه بينهما التعارض أو الورود؟

قال الشيخ بالثانی، فأخبار الإحتیاط وارده علی هذا الحدیث، لکونها مفیدهً للعلم، فیکون مثل قوله تعالی: «وَما کُنّا مُعَذِّبینَ حَتّی نَبْعَثَ رَسُولاً».(۱)

وقال صاحب الکفایه وتبعه العراقی: بالتعارض بین الطرفین.

وأجاب فی الکفایه(۲): بأنّ ورود أخبار الإحتیاط یتوقف علی دلالتها علی وجوب الإحتیاط وجوبا نفسیّا، لکنها تفید الوجوب الطریقی، فلا مصلحه فی نفس الإحتیاط، وإنما جاءت بداعی تنجیز الواقع. وحینئذٍ، لمّا کان حدیث السّعه معذّرا بالنسبه إلی الواقع، فیقع التعارض بین الطرفین.

وفصّل فی مصباح الاصول،(۳) بأنّ «ما» إن کانت موصولهً، فالحدیث یدلّ علی البراءه کما علیه صاحب الکفایه، وإن کانت ظرفیّه، فهو مورود بأخبار الإحتیاط کما علیه الشیخ. ولکنّ «ما» الظرفیّه لا ترد علی الفعل المضارع إلّا نادرا. فهی موصوله. فالحق مع الکفایه.

أقول:

والظاهر عدم تمامیّه هذا التفصیل، لأنّ نهایه الظرف وآخره هو العلم، وهو مقیّد حتما بالشیٔ الذی جعل موضوعا فی القضیّه، إذ لا یکون ارتفاع الجهل بشیٔ آخر غایهً للتوسعه ولا العلم بالشیٔ مهملاً، فالغایه للتوسعه هو العلم بالشیٔ الذی کان مجهولاً، فلا فرق بین الموصوله والظرّفیه.

ص: ۱۶۶

۱– ۱. سوره الإسراء، الآیه: ۱۵.

۲– ۲. کفایه الاصول: ۳۴۲.

۳– ۳. مصباح الاصول ۲ / ۲۷۸.

نعم، فی الموصوله یتقدّر الضـمیر فی «یعلمون» الراجع إلی «ما» أی: یعلمونه، وهو غیر موجود إذا کانت ظرفیّه، ولا مرجع، إلاّ أنّ البرهان العقلی المذکور یقتضی تقیّد العلم بالشیٔ المجهول نفسه لا بشیٔ آخر.

المختار رأی الکفایه

وتلخّص: دوران الأمر بین رأی الشیخ ورأی صاحب الکفایه.

والمختار هو الثانی، وتوضیح ذلک هو:

إنّ المحتملات _ ثبوتا _ فی حدیث السّعه ثلاثه:

١. أن یکون «ما لا یعلمون» نفس «المجهول».

٢. أن یکون «ما لا یعلمون» مطلقا، أی سواء کان المجهول أو الوظیفه الفعلیّه.

٣. أن یکون «ما لا یعلمون» بمعنی: لیس عندهم حجّه، بأن یکون «العلم» کنایه عن «الحجّه».

والمحتملات کذلک فی أخبار الإحتیاط هی:

١. أن یکون مـدلولها عبـارهً عن إنشـاء الحکم، ویکون المنشأ للإنشاء هو الواقع بعنوان المحتمل، فتکون أخبار الإحتیاط موصـله للواقـع، لأنّ الشّـارع تـاره: ینشیٔ الحکم للواقـع بعنـوانه کقولـک: لحم الخنزیر حرام. وتـارهً: ینشیٔ الحکم الـواقعی بعنـوان المشکوکیّه.

ص: ١٦٧

٢. أن يكون إنشاء الإحتياط إنشاءً نفسيّا ناشئا عن المصلحه القائمه بنفس الإحتياط لا القائمه بالواقع.

٣. أن تكون الأوامر الإحتياطيّه طريقيّه، فلا هى ناشئه عن مصلحه الواقع ولا عن مصلحه الإحتياط نفسه، بل بداعى تنجيز الواقع والتحفّظ عليه.

هذا كلّه بحسب الثبوت.

وفى مقام الإثبات نقول: إنّ الظاهر من حديث السّعه: عدم العلم بنفس الشئ، لأن إطلاق «العلم» وإراده «الحجّه» خلاف الظاهر، كما أن جعل «العلم» أعمّ من الشئ المجهول والوظيفه الفعليّه، خلاف الظاهر كذلك.

كما أن الظاهر من أخبار الإحتياط أنها ليست للإيصال إلى الواقع. وكون المصلحه فى نفس الإحتياط خلاف الظاهر. فيتعيّن الوجه الثالث، وهو كونها مفيدةً لجعل التنجّز على الواقع حفظا له وإتماما للحجّه.

وعلى هذا، فإذا جهل حكم شرب التتن فالمكلّف فى سعه، لكن أوامر الإحتياط تعارضه. وهذا وجه ما أفاده فى الكفايه، وهو الصّحيح.

النظر فى رأى الشيخ

وأمّا مسلك الشيخ ـ وهو الورود ـ فيبتنى على أحد الإحتمالات التاليه:

الأوّل: إن متعلّق «العلم» فى الحديث هو «الشئ»، لكن أخبار الإحتياط تدلّ على تضيّق العلم بالشئ، فهو يكون عالما بالشئ، سواء كان علمه به بعنوانه الأوّلى

مثل: أكرم زيدا، أو بعنوانه الثانوی مثل: أكرم هذا القاعد. وعلى هذا، تتقدّم أخبار الإحتياط بالورود.

لكن هذا الإحتمال فی أدلّه الإحتياط خلاف الظاهر.

والثانی: إنّ متعلّق «العلم» هو الأعّم من الشيئ والوظيفه الفعليّه فی ظرف الجهل، وأدلّه الإحتياط تعيّن الوظيفه فی ظرف الجهل، فهی متقدّمه بالورود، لأنها ترفع الجهل فلا سعه.

وهذا ما اعتمده الشيخ قدّس سرّه. لكنه خلاف الظاهر.

والثالث: أن يكون «العلم» هنا بمعنى «الحجّه». فهم فی سعهٍ ما لم يكن عندهم حجّه منجّزه للواقع، لكنّ أخبار الإحتياط حجّه، لكونها منجّزه له، فتقدّم على الحديث بالورود.

وهذا هو المستفاد من كلام المحقق الإصفهانی.(۱)

وقد عرفت أن جعل «العلم» بمعنى «الحجّه» خلاف الظاهر.

قال المحقق الإصفهانی:

لا يقال: إنْ أخذنا «العلم» بمعنى «الحجّه» وأوامر الإحتياط على الطريقيّه، تمتّ المعارضه كما قال صاحب الكفايه، لا الورود. لأن مفاد أدلّه الإحتياط هو وجوب الإحتياط ما دام لا يوجد المعذّر، فهی حينئذٍ منجّزه، لكنّ حديث السّعه معذّر. وهذا هو التعارض.

۱- ۱. نهايه الدرايه ۴ / ۷۰.

لأنا نقول: لا شكّ فى تنافى المنجّز والمعذّر بالنسبه إلى الشئ الواحد، لكنّ لسان دليل السّعه ودليل الإحتياط لسان الورود لا التعارض، لأن موضوع أدلّه الإحتياط هو احتمال ثبوت التكليف، لأنها جاءت لحفظ الغرض الإلآهى والتكليف الواقعى، فليس الموضوع عدم المعذّر، وحديث السّعه يوسّع لمن ليس له منجّز، لأن موضوعه عدم المنجّز، فإذا لوحظ الموضوع فى الدليلين كانت النسبه هى «الورود».

أقول:

إنّ ما ذكره منقوض بحديث الرفع، فإنّ الذى أفاده لا يختصُّ بحديث السّعه، لأن حديث الرفع أيضا فى مقام التوسعه، فلماذا لا يكون موروداً؟ لا سيّما مع تعبير الإصفهانى ب«دليل البراءه» الشامل لحديث الرفع؟

وحلّ المطلب هو: ما ذكرناه، من أنّ حمل «العلم» على «الحجّه» خلاف الظّاهر، لأنّه مغاير له مفهوما، وكذا كون الحجّه أعمّ من العلم مصداقا. هذا أوّلاً.

وثانيا: إنّ حديث السّعه هو الوارد لا المورود، لكون أخبار الإحتياط قد جاءت للتحفّظ على الواقع، لأن الموضوع المأخوذ فى لسانها هو «الشبهه» كقوله: «قف عند الشبهه» أو «المشكل»، ووزان هذا المرفوع وزان موضوع أدلّه القرعه: «القرعه لكلّ أمر مشكل» أو «مشتبه»، وقد ثبت أنه لا قرعه مع العلم بالوظيفه الظاهريّه فضلاً عن الواقعيّه، لأن «المشتبه» لا حجّه فيه ظاهرا وواقعا. وعلى هذا، يكون الأمر فى أدلّه الإحتياط كذلك، لأن دليل البراءه يفيد الحكم الظاهرى وينفى

الشبهه، فدليل البراءه هو الوارد لا ـ العكس. نعم، لو كان موضوع أخبار الإحتياط احتمال التكليف كان لما ذكره المحقق المذكور وجه.

ثم إنه إن كان الإحتياط واجبا بالوجوب النفسى، وكان مدلول الحديث هو العلم الأعمّ من الشئ المجهول والوظيفه الفعليّه الظاهريّه، فقد أشكل الإصفهانى بأنه لا يبقى حينئذٍ مورد للبراءه وتلزم اللغويّه فى أدلّتها، لأن أخبار الإحتياط تفيد الوظيفه، فتقدّم دائما على البراءه ولا يبقى مورد لها أصلاً.

إلّا أن هذا الإشكال يتوجّه بناءً على كون الإحتياط طريقيّا وكون العلم بمعنى الحجّه أيضا.

لكنّ اللّغويه إنّما تلزم فى صوره اختصاص دليل السّعه بالشبهات الحكميّه، لأنّ المفروض وجود الإحتياط فى جميع تلك الشّبهات، ولكنْ، إذا كان دليل السّعه مثل حديث الرفع شاملاً للشبهتين، والإحتياط غير لازم فى الموضوعيّه، فلا لغويّه لدليل السّعه. ودعوى ظهوره فى الحكميّه غير مسموعه، فإنّ أحدا لم يقل باختصاص «ما لا يعلمون» بالحكميّه، ولا فرق بين حديث الرفع وحديث السّعه، لأن «ما» فى كليهما أعمّ. هذا أوّلاً.

وثانيا: إن المنجّزيه والمعذريّه متقوّمان بالوصول، ووجوب الإحتياط إذا لم يصل فى موردٍ يكون لحديث السّعه موضوع فى ذلك المورد، فلا لغويّه.

هذا، وقد يجاب عن دعوى الورود الذى ذكره الإصفهانى: بأن معنى العلم هنا هو الحجّه، والمراد من الحجّه هو الطرق الشرعيّه، والإحتياط ليس من الطرق الشرعيّه، فليس بحجّه، فلا تتقدّم أدلّه الإحتياط على حديث السّعه بالورود.

ص: ١٧١

وفیه:

إن الحجّه ما یصلح للإحتجاج به، والإحتیاط الذی قام علیه الدّلیل یصلح للإحتجاج، ولذا کان للفقیه أنْ یفتی بالإحتیاط فی الشبهه الحکمیّه مع عدم تمامیّه أدلّه البراءه. ویؤید ما ذکرناه، إطلاق «الحجّه» فی بعض الأخبار علی الإحتیاط وعلی الإستصحاب أیضا.

والحاصل: إن فی الحدیث ثلاثه إحتمالات، وهو ظاهر فی العلم بنفس الشیء المجهول، ولیس بمعنی الحجّه، وقد قال بذلک الإصفهانی هنا ثم رجع عنه فی المباحث الآتیه، بل هو بمعنی الإنکشاف، فیقع التعارض بینه وبین أدلّه الإحتیاط، کما علیه صاحب الکفایه. وهو الحق.

سند حدیث السّعه

ولفظه فی الکتب مختلف. ففی بعضها «ما لم یعلموا». وهو علی کلّ حالٍ مرسل، ولا یوجد فی کتب الحدیث. والذی نجده فیها ما رواه الکلینی، عن علی ابن إبراهیم، عن أبیه، عن النوفلی، عن السکونی عن أبی عبداللّه علیه السّلام: إن أمیرالمؤمنین سئل عن سفرهٍ وجدت فی الطریق مطروحه کثیر لحمها وخبزها وبیضها وجبنها، وفیها سکّین. فقال أمیرالمؤمنین: یقوّم ما فیها ثم یؤکل لأنه یفسد ولیس له بقاء، فإن جاء طالبها غرموا له الثمن. قیل: یا أمیرالمؤمنین: لا یدری سفره

مسلم أو سفره مجوسی؟ فقال: هم فی سعهٍ حتی یعلموا».(۱)

وفی المستدرک عن الراوندی: هم فی سعهٍ ما لم یعلموا.(۲)

وعن الجعفریات: هم فی سعهٍ من أکلها ما لم یعلموا حتی یعلموا.(۳)

والمهمّ لفظ الکلینی الخالی من «أکلوا». والظاهر أخذ الاصولیین بهذه الروایه مع تصرّفهم فیها بجعل «الناس» بدلاً عن «هم».

ولکنّ الکلام فی سند الکلینی، من جهه «النوفلی»، ففی مرآه العقول(۴) ضعیف علی المشهور، وذکر الأردبیلی الروایه فی الأطعمه والأشربه من مجمع الفائده(۵) وقال: ضعیفه لکنّ ضعفها لایضر لموافقتها للعقل. ولکنّ الرجل من رجال تفسیر القمی وکتاب کامل الزیارات. واللّه العالم.

ص: ۱۷۳

۱- ۱. الکافی ۶ / ۲۹۷.

۲- ۲. مستدرک الوسائل ۲ / ۵۸۸.

۳- ۳. المصدر ۲ / ۵۸۸.

۴- ۴. مرآه العقول ۱ / ۳۶.

۵- ۵. مجمع الفائده والبرهان ۱۱ / ۳۰۰.

۵ _ حدیث كلّ شئ ٍ مطلق حتى يرد فيه نهى

اشاره

حدیث كلّ شئ ٍ مطلق

وهو قوله عليه السّلام: كلّ شئ ٍ مطلق حتى يرد فيه نهى(۱)

الاختلاف فی دلاله الحدیث علی البراءه

اختلاف الأصحاب فی الاستدلال به

واختلف الأصحاب فی دلالته على البراءه:

فالشيخ والإصفهانى استدلاّ به.

وصاحب الكفايه لا يرى صحّه الإستدلال. وتبعه الميرزا والعراقى.

كلام الشيخ

قال الشيخ(۲):

ومنها: قوله فى مرسله الفقيه: كلّ شئ ٍ مطلق حتى يرد فيه نهى. استدلّ به

ص: ۱۷۵

۱- ۱. وسائل الشّيعه ۲۷ / ۱۷۳، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، رقم: ۶۷.

۲- ۲. فرائد الاصول: ۱۹۹.

الصّدوق على جواز القنوت بالفارسيّه، واستند إليه فى أماليه حيث جعل إباحه الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الإماميه.

ودلالته على المطلوب أوضح من الكلّ. وظاهره عدم وجوب الإحتياط، لأن الظاهر إراده ورود النهى من حيث هو، لا من حيث كونه مجهول الحكم، فإنْ تمّ ما سيأتى من أدلّه الإحتياط دلاله وسندا، وجب ملاحظه التعارض بينها وبين هذه الروايه وأمثالها ممّا يدلّ على عدم وجوب الإحتياط، ثم الرجوع إلى ما تقتضيه قاعده التعارض.

محتملات الحديث

أقول:

إنّ الإستدلال بهذا الخبر يتوقف على أمرين:

أحدهما: أن تكون النسبه بينه وبين أخبار الإحتياط التعارض لا الورود.

والآخر: تعيين المراد من «الإطلاق»، و«الورود»، و«النهى».

أمّا الإطلاق، فالظاهر أن المراد منه هو عدم التقييد، ويعبّر عنه ب«الإرسال» و«الحليّه». وهو المعنى اللّغوى.

وأمّا الورود، فيحتمل: الصّدور، ويحتمل: الوصول.

وأمّا النهى، فيحتمل النهى عن الشيء بعنوانه الأولى، ويحتمل النهى عنه بالأعم من العنوان الأوّلى والثانوى، أى: عنوان مجهول الحكم، كما أن أخبار

الأحتياط تنهى عن الإرتكاب بالعنوان الثانوى، لأن موضوعها هو الشئ ٔ المشتبه.

وبما ذكرنا يظهر أنّ فى الخبر أربعه احتمالات:

الأوّل: الورود هو الصّدور، والنهى عن الشئ ٔ أعم من أنْ يكون بعنوانه أو بعنوان المشتبه.

وحينئذٍ، تكون أخبار الإحتياط وارده على الخبر.

الثانى: الورود هو الوصول، والنهى أعمّ كذلك.

وعليه، فالورود كذلك.

الثالث: الورود بمعنى الصّدور، والنهى عن الشئ ٔ بعنوانه الواقعى.

وعليه، يسقط الإستدلال، لأنّ البحث ليس فى صدور النهى وعدم صدوره. بل فى وصوله وعدم وصوله، فيكون وزان الحديث وزان اسكتواعمّا سكت اللّه.

الرابع: الورود بمعنى الوصول والنهى بعنوانه الواقعى.

وعليه، يتم الإستدلال ويقع التعارض.

والعلماء الأعلام أسقطوا الإحتمالين الأوّل والثانى، لأن «الشئ ٔ» عنوان مشير إلى العناوين الأوّليه للأشياء، وضمير النهى يرجع إلى نفس العنوان الأوّلى، وأمّا النهى عن الشئ ٔ بعنوان أنه مجهول الحكم، فليس نهيا عن الشئ ٔ، بل هو عنوان كلّيينطبق عليه «الشئ ٔ».

فالإحتمالان اللّذان كان النهى فيهما عن الشئ ٔ بالمعنى الأعمّ ساقطان، وينحصر البحث فى الإحتمالين الباقيين.

وحینئذٍ، یقع الکلام فی أن «الورود» فی الخبر هو بمعنی «الوصول» أو «الصّدور»؟

هل الورود بمعنی الوصول أو الصدور؟

هل «الورود» بمعنی «الوصول» أو «الصدور»؟

قال الشیخ بالأوّل. وعلیه، فکلّ شبهه حکمیّه تحریمیّه کشرب التتن «شیء» لم یصل فیه «نهی» عن الشّارع بعنوانه، فهو «مطلق». وفی الشبهه الوجوبیّه قال الشیخ: بأن الأقوی البراءه، للأدلّه الأربعه بضمیمه الإجماع المرکّب. فالحدیث دلیل علی البراءه فی الشبهتین.

کلام الکفایه ونقده

وقال صاحب الکفایه:(۱) لیس الورود بمعنی الوصول، فإنه یصدق علی الصّدور وإنْ وصل إلی البعض لا الکلّ، بل یصدق وإنْ لم یصل أصلاً. فالحدیث دلیل علی أنّ کلّ شیء محکوم بالإطلاق والإباحه ما دام لم یصدر فیه نهی، فیکون مورد البحث شبهه مصداقیّه للحدیث، لأنّا نشکّ فی صدور النهی فی شرب التتن وعدم صدوره.

ثم قال:

لا یقال: نحن نحرز الموضوع ببرکه الأصل، فیستصحب عدم ورود النهی عن شرب التتن.

لأنا نقول: هذا تمسّک بالإستصحاب، وبحثنا فی الخبر والإستدلال به علی البراءه.

ص: ۱۷۸

۱- ۱. کفایه الاصول: ۳۴۲.

على أن هـذا الأصل لا يجرى فى بعض الموارد، كمورد توارد الحالتين، كأنْ صدر نهيٌ وصدرت إباحه ولم يعلم المتقدّم منهما، وحينئذٍ، لايجرى استصحاب عدم صدور النهى، لعدم المقتضى لدليل الإستصحاب، إذ يعتبر اتّصال زمان المسّكوك فيه بزمان المتيّقن، ومع العلم بعدم الإتصال لا يجرى الإستصحاب، كما أنه مع احتمال عدم الإتصال يكون التمسّك بدليله من التمسّك بالدليل فى الشبهه المصداقيّه، وهنا يحتمل أن تكون الإباحه متأخّره عن الحرمه، وهذا الإستصحاب غيرجارٍ على مسلك الشيخ للتعارض بين الحالتين.

فأجاب بتماميّه الإستصحاب فى مورد توارد الحالتين.

وأشكل على عدم الفصل: بأنه إنما يدّعى حيث يكون المستند فى أحد الطرفين هو الدليل، وأمّا لو كان المستند أصلاً فلا يتمسّك بعدم الفصل، لأن معنى عدم الفصل هو التلازم بين الموردين فى الحكم، فإن كان على أحدهما دليل تمّ حكم الملازم الآخر بذلك الدليل، لحجيّه مثبتات الأدلّه، بخلاف الأصل، لأن مثبته ليس بحجّه.

أقول:

فكيف تمسّك صاحب الكفايه نفسه بعدم الفصل فيما تقدّم، إذ كان المستمسك فى الشبهه التّحريميّه أصاله البراءه، فقال بالبراءه فى الوجوبيّه كذلك لعدم الفصل؟

وأجاب المحقق الإصفهانى: بأنّ الأصل هناك كان من سنخ واحدٍ ـ وهو

الحلّ ــ فی الطرفین، والملاک واحد، وهنا یوجد الإستصحاب فی طرفٍ والبراءه فی الآخر.

فأشکل شیخنا: بأنّ صاحب الکفایه قال: إنْ کان دلیلٌ فکذا وإنْ کان أصل فکذا، ولم یقل: إن کانا من سنخٍ واحدٍ فکذا وإنْ کانا من سنخین فکذا!

وتلخّص:

إنه إنْ کان «الورود» بمعنی «الوصول» فالإستدلال تام، وإنْ کان بمعنی «الصدور» فلاـ وقد قال الشیخ بالأوّل وتبعه المحقق الإصفهانی وبرهن علیه، فقال:(۱)

کلام المحقق الإصفهانی

کلام المحقق الإصبهانی

إنّ الورود لا یمکن أن یکون هنا بمعنی الصّدور، لأن الإباحه إمّا عقلیّه وإمّا شرعیّه، والشرعیّه إمّا واقعیّه وإما ظاهریّه. والشقوق کلّها باطله، فالورود لیس بمعنی الصّدور بل هو بمعنی الوصول. توضیحه:

أمّا إن کانت واقعیّهً، فلا یمکن أن یکون الورود بمعنی الصّدور، لأنّ هذه الإباحه إمّا هی مغیّاه بورود النهی، وإمّا هی غیر مغیّاه به بل موضوعها مقیّد بعدم ورود النهی، وفی هذه الصّوره إما هو مقیّد بعنوان المشیر أو مقیّد حقیقهً. وکلّها غیر معقول، لأن الإباحه إن کانت واقعیّه شرعیّه مغیّاه بصدور النهی، فإنّها تنشأ عن

۱- ۱. نهایه الدرایه ۴ / ۷۲.

عدم اقتضاء الموضوع بالنسبه إلى الوجوب والحرمه، فإنْ كانت مغيّاه بصدور النهى، فإن صدوره لا يمكن إلّا مع تحقق الإقتضاء فى الموضوع بالنسبه إلى الحرمه، والمفروض عدم الإقتضاء لا إلى الحرمه ولا إلى الوجوب، فيلزم انقلاب الموضوع أو اقتضاؤه للحرمه مع عدم الإقتضاء إلى أحد الطرفين، وكلاهما محال.

وإنْ كان هنا قيد، بمعنى أن الموضوع مقيّد بورود النهى، فإمّا هو عنوان مشير إلى ما هو فى الخارج، أى: كلّ ما كان فيه نهى فهو حرام، وما لا نهى فيه فهو حلال، وهذا غير معقول، لأنه توضيح للواضح، وإمّا هو قيد حقيقةً للموضوع، أىْ يقيّد بعض الأشياء بعدم ورود النهى ثم يأتى بالإباحه عليه، وهذا محال كذلك، للزوم تقيّد الشئ بعدم شئ حتى يطرأ عليه ضدّ ذلك الشئ. أى: تقيد الشئ بعدم النهى حتى يأتى ضدّ النهى وهو الإباحه، وقد بُين استحاله هذا فى مبحث الضّد.

وتلخّص: أن الإباحه ليست إباحه واقعيّه شرعيّه.

وإنْ كانت ظاهريّه، فلا يعقل أيضا لوجوهٍ ثلاثه:

الأوّل: إنْ كانت الإباحه ظاهريّه، فإن غايتها العلم _ لكون موضوع الإباحه الظاهريّه هو الجهل _ لا الحرمه الواقعيّه، لأن الحكم الواقعى لا يكون غايةً للحكم الظاهرى، فلا يكون الورود بمعنى الصّدور، لأن الصّدور يعنى وجود الحرمه الواقعيّه، وقد قلنا بأنه ليس رافعا للحكم الظاهرى.

الثانى: إنْ الإباحه الظاهريّه هى فى مورد وجود الشك فى وجود الحرمه الواقعيّه، فإذا أردنا إثبات الإباحه الظاهريّه باستصحاب عدم صدور النهى، يكون

تمسّکا بالإستصحاب لا بالحدیث، والتمسّک حینئذٍ بالحدیث من قبیل التمسّک بالدلیل فی الشبهه الموضوعیّه.

الثالث: إن کانت الإباحه الظاهریّه، والغایه صدور النهی، فإنّه لا نهی إلاّ بقاءً، أی ما دام لم یصدر نهی فالإباحه موجوده. فإذن، یوجد فی أوّل الأمر علم بعدم النهی، فلا شک حتی تثبت الإباحه الظاهریّه.

فظهر أن «الإطلاق» لیس بمعنی الإباحه الشرعیّه الظاهریّه.

وأمّا الإباحه العقلیّه، فغیر ممکنه أیضا، لأنها عباره عن اللاّحرجیّه بحکم العقل قبل الشرع، وهذا المعنی یستقلّ به عقل کلّ عاقل. مع أنه لا وجه لأنْ یبیّن الإمام الصّادق فی هذا الحدیث الوظیفه قبل ورود الشرع.

وإذا بطل کلّ هذه الشقوق المبتیّه علی کون الورود بمعنی الصّدور، تعیّن کونه بمعنی الوصول إذْ لا إحتمال ثالث.

هذا مضافا إلی:

۱. إن «الورود» من المفاهیم المتعدّیه، والنسبه بین الوارد والمورود هی الإضافه، فالمورود هو «المکلّف» والوارد هو «الحکم». فیکون معنی الحدیث: کلّ شیءٍ مطلق حتی یرد علیک فیه نهی، ولیس معناه إلا «الوصول».

۲. إن «الورود» بمعنی الصّدور غیر موجود فی اللّغه والعرف.

فالحق مع الشیخ فی أن المراد هو «الوصول».

ص: ۱۸۲

نقد هذا الكلام

مناقشته

أقول:

أوّلاً: إنّ البحث عن الإباحه واللاّحرجيّه العقليّه، إنْ كان عن حكم العقل بغضّ النظر عن الشرع _ كما يبحث عن حكم العقل في مجهول الحكم ومقتضى الأصل العقلى فيه بقطع النظر عن الدّليل النقلى _ فإنّه لا لغويّه فى البيان.

نعم، لو كان البحث حول حكم العقل قبل الشرع بالقبليّه الزمانيّه، لم يكن للبيان أثر، لكن البحث ليس فى ذلك.

وثانيا: إن دعوى استقلال عقل كلّ عاقل بالإباحه. مندفعه، لأن الأقوال فى تلك المسأله مختلفه.

فظهر إلى الآن أنّ الحديث ناظر _ كما ذكر الميرزا(١) _ إلى الإباحه العقليّه بقطع النظر عن البيان الشرعى.

وأمّا ما ذكره، من نفى الإباحه مطلقا.

ففيه: أنه منقوض بالأحكام الإلزاميّه التدريجيّه، كمسأله حرمه الخمر، فقبل النهى الإلزامى يستحيل وجود الإباحه الظاهريّه، بل هى واقعيّه، وليس منشأ الإباحه الواقعيّه منحصرا باللاّإقتضائيّه، بل يمكن أنْ يكون التزاحم بين مصلحه التدرّج والتسهيل والمفاسد الواقعيّه منشأً لتأخير بيان الحكم التحريمى، فيكون معنى الحديث: كلّ شئ لم يصدر فيه نهى فهو مطلق واقعا.

١- ١. أجود التقريرات ٣ / ٣١٧.

فیصحّ أن یکون الورود بمعنی الصّدور.

ثم إن «الورود» یستعمل علی أنحاء، فتارهً: یتعدّی بنفسه، کما فی ورد الماء. وأخری: ب_«علی» کقولک: ورد علیّ. وثالثه ب_«فی» مثل: ورد فی البلد.

والتضائف متقوّم بالطرفین، ولکنْ لا یقتضی أن یکون حرف التعدیه «علی» فقط، فلا حاجه برهانا إلی وجود «مورود علیه» زائدا علی مدخول «فی» کما جاء الحدیث کذلک.

فإن قیل: کلّ حکم فهو یحتاج إلی الموضوع والمورد، مثل حرمه الشرب، فمورده هو الشرب وموضوعه المکلّف.

قلت: هذا لا ربط له بالتضایف، مع أن الحکم یتوقف علی الموضوع ولا یتوقف تحققه علی الوصول.

هذا، وفی الأماليللشیخ مسندا: والأشیاء مطلقه ما لم یرد علیک أمر ونهی.(۱)

وهذه الروایه ظاهره فی أن المراد هو الوصول، فتدلّ علی البراءه فی الشبهتین التحریمیّه والوجوبیّه.

لکنّ سندها غیر تام.

کما أن روایه الفقیه مرسله.

۱- ۱. أمالی الشیخ: ۶۶۹.

تتمه فی قاعده الملازمه

تتمه

إنّ حقیقه قاعده الملازمه عباره عن کشف الملاک، بحیث یحرز المقتضی وفقد المانع، فإذا اُحرز أصل وجود المصلحه والإقتضاء، واُحرز تمامیّه الإقتضاء، واُحرز عدم المانع، فإنه ینکشف الملاک للحکم الشرعی، ویستحیل _ بمقتضی تبعیّه الأحکام للملاکات _ تخلّف الحکم عن الملاک.

هذا معنی قاعده الملازمه، وعلیه، فلو اُحرز المقتضی ولم یحرز عدم المانع بل اُحتمل المفسده المزاحمه، لم یکن للقاعده موضوع.

وبما ذکرنا یظهر عدم ورود إشکال المحقق العراقی(1) _ القائل بکون «الورود» بمعنی «الصّدور» _ علی قول المحقّق الإصفهانی بأنه توضیح للواضحات، بأنّ هذا البیان لدفع قاعده الملازمه، فلیس بتوضیح للواضحات.

ووجه عدم الورود هو: إنه إذا لم یحرز عدم المانع لم یکن للقاعده موضوع، وإنْ اُحرز، فالملاک تام والحکم مترتب، فلا معنی لدفع القاعده حینئذٍ.

هذا تمام الکلام فی أخبار البراءه.

ص: 185

1- 1. نهایه الأفکار 3 / 230.

الاستدلال بالإجماع على البراءه

اشاره

الإجماع على البراءه

لقـد ادّعى الإجمـاع على البراءه، كما ادّعى الإجماع المحصّل القولى على البراءه فى الشّـبهات التى لم يتعيّن فيها الحكم بالعنوان الأوّلى، وادّعى المنقول منه على البراءه فى تلك الشّـبهات. كما ادّعى الإجماع العملى وسـيره المسـلمين، ومن أهل الشرائع كافه بل من جميع العقلاء.

فللإجماع المدّعى فى المسأله تقريبات ستّه، ذكرها الشيخ(١).

كلام الشيخ

أمّا الإجماع على الكبرى، فقد ذكر الشيخ سقوطه بأخبار الإحتياط، لأن وزان هذا الإجماع وزان البراءه العقليّه، فتتقدّم عليه أخبار الإحتياط بالورود.

وظاهر الشيخ: تماميّه هذا الإجماع إقتضاءً.

ص: ۱۸۷

١- ١. فرائد الاصول: ٢٠٢.

وفيه نظر، لأن قوله تعالى: «وَما كُنّا مُعَذِّبينَ حَتّى نَبْعَثَ رَسُولاً»(۱) إرشاد إلى قبح العقاب بلا بيان، فليست بدليلٍ شرعى حتى يرد عليها أخبار الإحتياط، وليس الإجماع بأهمّ من الآيه. لكنّ الإشكال هو كونه مدركّيا، ومستنده قاعده قبح العقاب بلا بيان، وهى وارده على أخبار الإحتياط.

وأمّا الإجماع القولى المحصّل الذى يريد الشيخ تحصيله من كلمات الأعلام من المحدّثين والمجتهدين على حكم الواقعه بالعنوان الأوّلى، فإنه إنْ تمّ يكون معارضا لأخبار الإحتياط لا موروداً. وقد أورد الشيخ كلام الكلينى والصّدوق، وذكر أن المستفاد منهما أن ذلك اعتقاد الطائفه، ولا أقل من دلاله قول الصّدوق «إعتقادنا» على كونه اعتقاده واعتقاد مشايخه المحدّثين.

ونقل أيضا كلمات المجتهدين: السيدين والمفيد والشيخ.

نعم، الأخباريون المتأخرون كصاحبى الحدائق والوسائل مخالفون، لكن العبره بالمتقدّمين.

النّظر فى كلمات المتقدّمين

أقول:

قال الشيخ الكلينى رحمه اللّه فى ديباجه الكافى: بأنّ من قال بعدم التوقف فى الخبرين المتعارضين مع وجود النصّ على التوقف، فهو قائل بعدمه فيما لا نصّ فيه على التوقف.

ص: ۱۸۸

۱- ۱. سوره الإسراء: ۱۵.

وفى دلاله هذا الكلام على الإجماع تأمّل، لوجود الدّليل فى باب التعارض على التخيير بين الخبرين، فلا توقف. لكن إذا لم يكن عندنا نصّ فى موردٍ ــ كما فى الشّبهات الحكميّه ــ فما هو الدّليل على عدم وجوب الإحتياط؟ وكيف ينسب هذا إلى الكلينى؟

وأمّا كلام الصّدوق، فظاهر قوله «إعتقادنا» هو عقيده الطائفه، لكنْ يمكن أن يكون المستند ما رواه هو من حديث: كلّ شىء مطلق...

فهذا ما يتعلّق بإجماع المحدّثين.

وأمّا المجتهدون، فالسّيدان على القول بالإباحه العقليّه، إلّا أنه لا يستفاد من كلامهما الرأى فى النسبه بين هذه الإباحه والأدله الشرعيّه القائمه على الإحتياط، وبحثنا فى الإباحه والبراءه الشرعيّه. أللّهم إلّا أن يقولا بالبراءه الشرعيّه حيث لا إباحه عقليّه، وهذا إجماع تقديرى وهو ليس بحجّه.

وأمّا شيخ الطائفه، فقد نقل فى العده(١) أدلّه البراءه أوّلاً ثم أشكل عليها بأنها أدلّه سمعيّه، ونحن بالنظر إليها نقول بالإباحه، إلّا أن البحث فى الدّليل العقلى، لكنه يتمسّك للإباحه بالأدله السمعيّه المشار إليها. فلا نعلم ما هو دليله على الإباحه، وبحثنا فى الإباحه هو من حيث كونها أصلًا لا من حيث كونها دليلًا، وكلّ دليل أفاد الحليّه مثل «أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ»(٢) فتلك حليّه واقعيّه لا ظاهريّه.

وهذا تمام الكلام فى الإجماع.

١- ١. العدّه فى اُصول الفقه ٢ / ٧٥٠.

٢- ٢. سوره المائده، الآيه: ٥.

الاستدلال بالعقل على البراءه

اشاره

الدليل العقلى على البراءه

وهو قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ولا يخفى أن هـذا البحث إنما يطرح بعـد التنزّل عمّا تقـدّم من الأدلّه الشـرعيّه على البراءه، أو على فرض عـدم تماميّه شـئ من ذلك، وإلّا فلا موضوع للبراءه العقليّه بعد جعل الشّارع البراءه بعنوان الحكم الظاهرى فى ظرف الجهل بالحكم الواقعى. وكذا لو تمتّ أدلّه وجوب الإحتياط فى الشبهه، فإنه لاموضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

كلماتهم فى أساس قاعده قبح العقاب بلابيان

كلماتهم فى أساس هذه القاعده

وقد تسالم الأكابر على هذه القاعده، واختلفت كلماتهم فى الأساس لها:

رأى الشيخ

قال الشيخ(۱): العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، والعقلاء يحكمون.

فهى قاعده عقليّه وعقلائيّه.

ص: ۱۹۱

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۰۳.

رأى المحقق الخراسانى

وقال صاحب الكفايه: فإنه قد استقلّ بقبح العقوبه والمؤاخذه على مخالفه التكليف المجهول، بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجّهً عليه، فإنّهما بدونها عقاب بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان، وهما قبيحان بشهاده الوجدان.(۱)

فأرجع القاعده إلى الوجدان.

رأى المحقق النائينى

وقال الميرزا: وأمّا العقل، فحكمه بالبراءه ممّا لا يكاد يخفى، لاستقلاله بقبح العقاب بلا بيان واصلٍ إلى المكلّف بعد إعمال العبد ما تقتضيه وظيفته من الفحص عن حكم الشبهه واليأس عن الظفر به فى مظانّ وجوده، ولا- يكفى فى صحّه المؤاخذه واستحقاق العقوبه مجرّد البيان الواقعى مع عدم وصوله الى المكلّف، فإن وجود البيان الواقعى كعدمه غير قابلٍ لأن يكون باعثاً ومحرّكاً لإراده العبد ما لم يصل إليه و يكون له وجود علمى. فتوهّم: أن البيان فى موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، هو البيان الواقعى سواء وصل إلى العبد أو لم يصل. فاسد. فإن العقل ــ و إن استقلّ بقبح العقاب مع عدم البيان الواقعى ــ إلّا أنّ استقلاله بذلك لمكان أن مبادى الإراده الامريّه بعد لم تتم، فلا إراده فى الواقع، و مع عدم الإراده لا مقتضى لاستحقاق العقاب، لأنه لم يحصل تفويت لمراد المولى واقعاً،

۱- ۱. كفايه الاصول: ۳۴۳.

بخلاف البيان غير الواصل، فإنه و إن لم يحصل مراد المولى و فات مطلوبه واقعاً، إلّا أنّ فواته لم يستند إلى المكلّف بعد إعمال وظيفته، بل فواته إمّا أن يكون من قبل المولى إذا لم يستوف مراده ببيان يمكن وصول العبد إليه عادةً، وإمّا أن يكون لبعض الأسباب التى توجب اختفاء مراد المولى عن المكلّف. و على كلّ تقدير، لايستند الفوات إلى العبد، فلأجل ذلك يستقلّ العبد بقبح مؤاخذته. فمناط حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان واقعى غير مناط حكمه بقبح العقاب من غير بيانٍ واصل إلى المكلّف.

هذا ما أفاده فى الدوره الأُولى.(۱)

وقال فى الدوره الثانيه:

إنَّ حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، إنما هو لأجل أنّ الأحكام الواقعيّه _ بعد وضوح أنها لا تكون محرّكةً للعبد إلّا بالإراده _ لا يعقل محركيتها إلّا بعد الوصول، ضروره عدم إمكان الإنبعاث إلّا عن البعث بوجوده العلمى دون الخارجى، فكما أنّ الأسد الخارجى لا يوجب التحرّز والفرار عنه إلّا بعد محرزيّه وجوده، فكذلك الحرمه المجعوله من الشّارع لا يترتب عليها الإنزجار إلاّ بعد وصولها، و قبله لا اقتضاء لها للمحركيّه أبداً، وإنما تتمّ محرّكيتها بالإراده و فى فرض الإنقياد بالوصول و إحرازها.

۱- ۱. فوائد الاصول ۳/۳۶۵ _ ۳۶۶.

وأمّا الحكم المحتمل، فهو بنفسه غير قابل للمحركيّه أيضاً، لتساوى احتمال الوجود مع احتمال عدمه. نعم، يصحّ كونه محرّكاً بضميمةٍ خارجيهٍ مثل كون العبد فى مقام الاحتياط و نحو ذلك. وإذا كان الحكم بوجوده الواقعى غير قابل للمحرّكيه أصلاً، و وجوده الإحتمالى غير قابلٍ لها بنفسه، فالعقاب على مخالفته عند عدم وصوله عقاب على مخالفه حكم لا اقتضاء له للمحرّكيه، ولا ريب فى قبح ذلك، كما يظهر ذلك بأدنى تأمل فى أحوال العبيد مع مواليهم العرفيّه.(۱)

رأى المحقق الإصفهانى

رأى المحقق الإصفهانى

وقال المحقق الإصفهانى:(۲)

نحن وإنْ ذكرنا مراراً أن مدار الإطاعه والعصيان على الحكم الحقيقى، وأن الحكم الحقيقى متقوّم بنحوٍ من أنحاء الوصول، لعدم معقوليّه تأثير الإنشاء الواقعى فى انقداح الدّاعى، وحينئذٍ، فلا تكليف حقيقى مع عدم الوصول، فلا مخالفه للتكليف الحقيقى فلا عقاب، فإنه على مخالفه التكليف الحقيقى، إلّا أنّ عدم العقاب لعدم التكليف أمر، و عدم العقاب لعدم وصوله أمر آخر، و ما هو مفاد قاعده قبح العقاب بلا بيان هو الثانى دون الأوّل.

ص: ۱۹۴

۱- ۱. أجود التقريرات ۳/۳۲۳ _ ۳۲۴.

۲- ۲. نهايه الدرايه ۴/۸۳ _ ۸۴.

أقول:

بـل إنّ التقوّم المـذكور غير تام، لأنّ الوصول متعلّق بالتكليف لا أن التكليف متقوّم بالوصول. و بعباره اخرى: لا يعقل الإنكشاف بلا منكشف، فالواصل هو التكليف، أى يتحقق ثم يصل أو لا يصل.

قال رحمه اللّه:

فالأولى تقريب القاعده بوجهٍ عام مناسب للمقام.

فنقول: فى توضيح المقام: إن هذا الحكم العقلى حكم عقلى عملى بملاك التحسين والتقبيح العقليين، وقد بيّنا فى مباحث القطع والظن مراراً أن مثله مـأخوذ من الأحكـام العقلائيّه التى حقيقتهـا مـا تطـابقت عليه آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع، وهى المسمّاه بالقضايا المشهوره المعدوده فى الصّناعات الخمس من علم الميزان.

ومن الواضـح أن حكـم العقـل بقبـح العقـاب بلا بيـان ليس حكماً عقليّاً عمليّاً منفرداً عن سائر الأحكام العقليّه العمليّه، بل هو من أفراد حكم العقـل بقبـح الظلم عنـد العقلاء، نظراً إلى أن مخـالفه ما قامت عليه الحجّه خروج عن زىّ الرقيّه ورسم العبوديّه، وهو ظلم من العبد على مولاه، فيستحق منه الذم والعقاب.

كما أن مخالفه ما لم تقم عليه الحجّه ليست من أفراد الظلم، إذ ليس من زىّ الرقيّه أن لا يخالف العبد مولاه فى الواقع وفى نفس الأمر، فليس مخالفه ما لم تقم عليه الحجّه خروجاً عن زىّ الرقيّه حتى يكون ظلماً.

ص: ١٩٥

وحينئذ، فالعقوبه عليه ظلم من المولى على عبده؛ إذ الذم على ما لا يذم عليه، والعقوبه على ما لا يوجب العقوبه عدوان محض وإيذاء بحت بلا موجب عقلائی، فهو ظلم، والظلم بنوعه يؤدّی إلی فساد النوع واختلال النظام، وهو قبيح من كلّ أحد بالإضافه إلی كلّ أحد ولو من المولی إلی عبده.

لكن لا ـ يخفى أن المهم هو دفع إستحقاق العقاب على فعل محتمل الحرمه مثلاً ـ ما لم تقم عليه حجه منجّزه لها، و حيث أنّ موضوع الإستحقاق بالأخره هو الظلم على المولی، فمع عدمه لا ـ استحقاق قطعاً، و ضمّ قبح العقاب إلی المولی أجنبی عن المقدار المهم هنا وإن كان صحيحاً فی نفسه.

رأی المحقق الخوئی

رأی المحقق الخوئی

وجاء فی مصباح الاصول فی مقام الإستدلال للقاعده:

لاينبغی الشك فی تماميّه قبح العقاب بلا بيان على القول بالتحسين والتقبيح العقليين كما عليه العدليّه والمعتزله، فإنه من الواضح أنّ الإنبعاث نحو عملٍ أو الإنزجار عنه إنما هو من آثار التكليف الواصل، و ما يكون محرّكاً للعبد نحو عملٍ أو زاجراً له عنه إنما هو العلم بالتكليف لا ـ وجوده الواقعی، فإذا لم يكن التكليف واصلاً إلی العبد كان العقاب على مخالفته قبيحاً عقلاً، إذ فوت غرض المولی ليس مستنداً إلی تقصيرٍ من العبد، بل إلی عدم تماميّه البيان من قبل المولی. فنفس قاعده قبح العقاب بلا بيانٍ تامّه بلا شبهه وإشكال، ومسلّمه عند الأُصولی والأخباری.(۱)

۱- ۱. مصباح الاصول ۲/۲۸۳.

خلاصه ما استدلّ به للقاعده

و يتخلصّ كلام الأعاظم فى ثبوت قاعده قبح العقاب بلا بيان فى وجوه:

الأوّل: الإحاله إلى الوجدان.

والثانى: إنه يقبح العقاب مع عدم البيان الواصل، لأنّ فوات غرض المولى فى هذه الحاله غير مستندٍ إلى المكلّف المفروض فحصه عن الدليل على الحكم ويأسه عن العثور عليه، بل هو مستند إمّا إلى المولى أو إلى الظالمين الذين أخفوا الأحكام.

والثالث: إنه مع عدم الوصول لا مقتضى لتحريك العبد نحو العمل أو الترك.

والرابع: إنّ العقاب بلا بيان من صغريات الظلم، لعدم قيام الحجّه على المكلّف، حتى تكون مخالفته خروجاً عن زى العبوديّه فيكون ظلماً للمولى، بل هو ظلم من المولى و هو قبيح.

مناقشه السيّد الاستاذ

وقد ناقش السيّد الأُستاذ الوجوه المذكوره فى منتقى الاصول،(۱) وفى الدّوره التى حضرناها، وانتهى إلى القول بأنْ لا أساس لقاعده قبح العقاب بلابيان، وقد قدّم لذلك مقدّمةً مفيدةً و خلاصتها:

أن هنا مسلكين، أحدهما: أنه لا حكم للعقل بالحسن و القبح بل هو مدرك،

۱- ۱. منتقى الاصول ۴/۴۴۳ _ ۴۴۵.

والحكم بالحسن والقبح حكم عقلائى من أجل حفظ النظام. والآخر: إن العقل يحكم بالحسن والقبح، بمعنى أنه يحكم بحسن ما هو ملائم للقوّه العاقله و قبح ما هو منافر لها _ كما هو الحال بالنسبه إلى الحواسّ الخمس _ سواء كان هناك نظامٌ أو لا.

قال: و يقع البحث حينئذٍ فى حكم العقل أو العقلاء _ على المسلكين _ تارهً: بين الموالى و العبيد العرفيّه. واخرى: بين المولى الحقيقى والمكلّفين. وفى الثانى: تارهً: فى عالم الدنيا، واخرى: فى العالم الأخروى.

فذكر أنّ القاعده محكمه بين المولى والعبد العرفى فى مورد غفله العبد.

وأمّا بين المولى الحقيقى والمكلّف فى دار الدنيا، فهذا خارج عن البحث.

إنما الكلام فى صحه مؤاخذه المولى الحقيقى العبد المكلّف فى عالم الآخره مع عدم البيان على التكليف. و قد أفاد هنا أن العذاب الأخروى ليس من باب التشفّى _ كما قد يقع بين المولى والعبد العرفى فى دار الدنيا _ و ليس من باب التأديب، إذ لا تأديب فى عالم الآخره، و أنه قد اختلف الناس فى العقاب _ و كذا الثواب _ فى الآخره على أربعه آراء:

الأول: أنه من باب تجسّم الأعمال.

والثانى: أنه من قبيل الأثر الوضعى.

والثالث: أنه من أجل التهذيب والوصول إلى الكمال.

والرابع: أنه وفاء بالوعد.

ص: ۱۹۸

فعلى القولين الأوّل والثانى، لا يوجد هناك فعل حتى يتّصف بالحسن أو القبح، فلا مجال لحكم العقل. و على الثالث، فإنا لا ندرى هل الفعل الصّادر قبيح فيلزم تهذيب النفس منه أو ليس بقبيح.

فالعمده هو الرأى الرابع الذى عليه المتشرّعه، فهل لو عاقب البارى تعالى العبد على التكليف المحتمل ورتّب الأثر على وعيده، يكون ظلماً؟

أمّا الوجدان، فأوّل الكلام.

وأمّا أنّ التكليف غير واصلٍ، فليس العقاب على عدم الوصول حتى يقال بأنه عقاب على أمرٍ خارج عن اختيار المكلّف، بل هو على مخالفه التكليف المحتمل، والمخالفه فعل اختيارى له. وأمّا أنّ اختفاء الأحكام مستند إلى فعل الظالمين، فهذا لا ربط له بالبحث.

وأمّا أنه مع عدم الوصول لا مقتضى لتحريك العبد، فإن كان المراد من ذلك تقوّم فعليّه التكليف بالوصول _ كما عليه المحقق الإصفهانى _ فالمفروض أنه خلاف مبناه. وإن كان المراد أن الوجود العلمى هو المحرّك، فهذا هو أوّل الكلام.

وأمّا أنّ العقاب بلا بيان من صغريات الظلم، لعدم قيام الحجّه على المكلّف حتى تكون مخالفته خروجاً عن زىّ العبوديه فيكون ظلماً للمولى، بل هو ظلمٌ من المولى، وهو قبيح، ففيه:

أوّلاً: إنه لا يتمشّى على مسلك قائله _ و هو المحقق الإصفهانى _ من أن مبنى الحسن والقبح هو بناء العقلاء حفظاً للنظام، لأن ذلك يتعلّق بعالم الدنيا، وكلامنا فى العقاب فى النشأه الأُخرويّه.

وثانیاً: إن مورد الکلام ما إذا احتمل المکلّف التکلیف فخالف. وکون العقوبه فی هـذه الحاله ظلماً ــ و خاصهً فی الامور المهمّه ــ أوّل الکلام.

أقول:

وهکـذا ناقش رحمه اللّه الوجوه التی أقامها المحققون لإثبات قاعـده قبـح العقاب بلا بیان، و قال بالتالی: إنا لا نفهم هذه القاعده المشـهوره حسب تعبیره... و لم نجـد فی کلامه دلیلاً علی جواز عقاب المولی الحقیقی للعبـد علی التکلیف المحتمل... أللهمّ إلاّ أنه مالـک له، و للمالـک أن یتصـرّف فی مملوکه کیفمـا شـاء، ولا حقّ للعبـد علی مولاه أصـلاً، بل علیه یطیعه حتی فی تکالیفه المحتمله.

رأی السیّد الصّدر

وهـذا ما عبّر عنـد السیّد الشـهید الصّـدر بقانون حقّ الطاعه، قال: لأن المولویّه عباره عن حق الطّاعه، و حق الطّاعه یـدرکه العقل بملاـکٍ فی الملاکـات، کملاـک شـکر المنعم أو ملاک الخالقیه أو المالکیّه، ولکنّ حق الطّاعه له مراتب، وکلّما کان الملاک آکـد کـان حـق الطـاعه أوسع... و مرجع البحث فی قاعـده قبـح العقـاب بلاـ بیـانٍ إلی البحث عن أن مولویّه المولی هـل تشـمل التکالیف المحتمله أم لا، ولاشک أنه فی التکالیف العقلائیّه عادهً تکون المولویّه ضـیّقه و محـدوده بموارد العلم بالتکلیف. وأمّا فی المولی الحقیقی، فسعه المولویّه وضـیقها یرجع فیها إلی حکم العقل العملی تجاه الخالق سـبحانه، و مظنونی أنه بعد الإلتفات إلی ما بیّناه لا یبقی

من لا يقول بسعه مولويّه المولى الحقيقى بنحوٍ تشمل حتى التكاليف الموهومه، و من هنا نحن لا نرى جريان البراءه العقليّه.(١)

أقول:

ولكنْ بين الكلامين تفاوتٌ كبير من جههٍ أُخرى، وذلك أن السيّد الاستاذ حاول دفع شبهه صدور الظلم من المولى الحقيقى فى عقابه للعبد على مخالفه التكليف المشكوك فيه، والشهيد الصّدر يحاول توسعه دائره مولويّه المولى الحقيقى لتشمل حتى التكاليف الموهومه، و حينئذٍ يتوجّه إليه السّؤال عن أنه هل يلتزم بصحّه مؤاخذه المولى الحقيقى العبد على التكليف الموهوم وأنه لا يكون ظالماً بذلك؟

النظر فى كلام السيّد الاستاذ والسيّد الصدر

لايخفى إنّ مورد الكلام:

١. العبد المكلّف العادى، لا مثل الإمام أميرالمؤمنين عليه السّلام الذى قال: إلآهى ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً فى جنّتك بل وجدتك أهلاً للعباده فعبدتك.

٢. العبد المكلّف الذى هو بصدد القيام بوظيفه العبوديّه، لا العبد الذى يقصّر فى الوظيفه ولا يهتم إلّا بالأحكام الواصله إليه بلا تحمّل مشقّه.

٣. العبد المكلّف الذى فحص عن حكم المولى حتى حصل له الإطمينان بعدمه، و لم يكن فوت غرض المولى من الحكم مستنداً إليه.

١- ١. بحوث فى علم الاصول. مباحث الحجج والاصول العمليّه ٢/٢٤.

فهل مجرّد احتمال التكليف منجّز؟

إن من أغراض المولى ما لا يرضى بفواته حتى فى صوره الجهل، وحتى بعد الفحص واليأس، وحينئذٍ، لا مناص من أن يجعل المولى الإحتياط لكى تحفظ أغراضه، وأمّا حيث لم يجعل الإحتياط ينكشف عدم وصول غرضه إلى ذلك الحدّ من الفعليّه، وإنما يريد تحقّقه فى صوره العثور على حكمه بالفحص.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ المولى يبيّن أحكامه ويوصلها إلى المكلّف بالطرق المتعارفه، ووظيفه العبد أنْ يفحص عنها حتى العلم أو الإطمينان بالعدم ــ فلا يكفى الظن بعدم الحكم، لأنه ليس بحجّه شرعا وعقلاءً ــ فإذا حصل له العلم أو الإطمينان بعدم البيان القابل للوصول، لم يكن للمولى أنْ يعاقبه، لعدم استناد فوت الغرض إليه، لأنّ المفروض أداؤه حق المولى بالفحص عن حكمه وبيانه القابل للوصول إليه وعدم عثوره عليه، ففى هذه الحاله، يعذّر العقل العبد ويقول بأنّ احتمال ثبوت حق الطّاعه فى هذه الحاله ليس بيانا ليكون رافعا لموضوع القاعده.

هذا كلّه، مضافا إلى السّيره العقلائيّه والإرتكاز العقلائى على معذوريّه العبد فى ما إذا فحص عن الحكم واطمأنّ بعدم تكليف المولى. ومن الواضح أن التكاليف الشرعيّه ملقاه إلى الناس على طبق سيرتهم فيما بينهم، ولو كان الإحتمال بوحده منجّزا للزم على الشّارع الرّدع عن هذه السّيره، حتّى لا يطّبقها المكلّفون بحسب ارتكازهم تجاه الأحكام المولويّه الشرعيّه.

فالحق: تماميّه قاعده قبح العقاب بلابيان وفاقا لشيخنا الاستاذ دام بقاه.

ص: ۲۰۲

النسبه بين القاعده وقاعده دفع الضرر

ووقع الكلام حول النسبه بين قاعده «قبح العقاب بلا بيان» وقاعده «وجوب دفع الضّرر المحتمل»

كلام المحقق الخراسانى

فقال صاحب الكفايه:(۱)

إن كـان المراد من «الضـرر» هو «العقـاب»، فإمّا العقل مسـتقلّ بقبـح العقاب، وإمّا لا، فعلى الأوّل: لا موضوع لقاعـده وجوب دفع الضّرر تكوينا.

ولا يخفى أنه قال هنا بالورود، وهو مسامحه، لأن انتفاء الموضوع فى الورود يكون تعبّـدا لا تكوينا، وهو هنا تكوينى يقينا. والأمر سهل.

وعلى الثانى، قال: لا حاجه إلى قاعده وجوب دفع الضّرر، إذ يتحقق الإستحقاق فى صوره المصادفه.

يعنى: يكفى فى هذه الحاله انتفاء موضوع القاعده وهو «العقاب المحتمل» ولا حاجه إلى محمولها وهو «الوجوب».

فظهر أنّ احتمـال العقـاب لاـ يبقى مع قبـح العقـاب بلاـ بيـان. أى: ينتفى المحمول وهو «الوجوب» بانتفاء الموضوع وهو «احتمال العقاب»، ولا يمكن أنْ تكون قاعده وجوب دفع الضّرر المحتمل «بيانا»، لأن احتمال العقاب متأخر رتبةً

۱- ۱. كفايه الاصول: ۳۴۳.

عن «البيـان»، فلا يمكن أن تكون قاعـده «وجوب دفع الضـرر» بيانا، لتوقّفها على البيانيّه، والبيانيّه متوقفه على مجئ المحمول ـــ وهو «الوجوب» ـــ على الموضوع، وهو «احتمال العقاب». فيلزم الدور.

محتملات الوجوب

وتفصيل الكلام فى هذا المقام يتم بالنظر فى محتملات «الوجوب» فى هذه القاعده، فنقول:

إن هذا الوجوب إمّا شرعى وإمّا عقلى.

لكنّه ليس بشرعى، فلا هو حكم شرعى ظاهرى، ولا غيرى، ولا نفسى، حتى يكون موردا لقاعده الملازمه.

وليس هو حكما عقليّا نفسيّا، ولا غيريّا.

ولا يعقل أنْ يكون حكما عقليّا طريقيّا، لأن الحكم الطريقى يترتب عليه استحقاق العقاب، والإستحقاق لا يفيد القطع بالعقاب بل يفيد احتماله، لأنّ العفو والشّـفاعه محتملان كذلك، بل القطع باسـتحقاق العقاب يوجب احتمال العقاب، وهذا القطع يحصل إن كان الوجوب طريقيّا، أى كان بداعى تنجيز الواقع.

فظهر أن احتمـال العقاب متأخّر عن الوجوب الطريقى، لكن موضوع القاعـده هو احتمال العقاب، فلو كان حكما عقليّا طريقيّا لزم الدور، لأن احتمال العقاب موضوع وجوب الدفع، فلولا الإحتمال فلا وجوب. هذا من جهه. ومن

جهه اخرى: لابدّ من تحقق الوجوب حتى يتم الإحتمال، لأن الوجوب يفيد القطع باستحقاق العقاب فاحتماله، فتوقف الإحتمال على الوجوب والوجوب على الإحتمال. وهذا دور.

هل هو حكم عقلى إرشادى؟

قال الشيخ وصاحب الكفايه(١): نعم.

وقال المحقق الإصفهانى(٢): لا، لأن الإرشاديّه تقابل المولويّه، وكلاهما من شئون الأمر، ولا يعقل الأمر للقوّه العاقله، لأن شأن القوّه العاقله هو الإدراك، فلا أمر ولا بعث للعقل، فلا إرشاديّه.

ويمكن الجواب: بأنّ الإرشاديّه من شئون الإخبار والإنشاء معا على السّواء، وليست من شئون الأمر فقط، فلو أخبر الطبيب حقيقةً بأن الدواء الفلانى نافع للدّاء الفلانى، اتّصف كلامه بالإرشاديه مع كونه إخبارا، فالعقل له الإرشاديّه وإنْ لم يكن له إلّا الدرك، فله الإرشاد وإنْ لم يكن له المولويّه، ولا برهان على عدم اتصاف إدراكاته بالإرشاديّه، والإرشاد يكون بالداعى، وهو تارةً الإنشاء، واخرى الإخبار، وفى الخبر عَن النبيّ صلّى اللّه عليه وآله: «استرشدوا العقل ترشدوا»(٣).

فالعقل مرشد، وما ذكره مندفع.

١- ١. فرائد الاصول: ٢١۴، كفايه الاصول: ٣۴٣.

٢- ٢. نهايه الدرايه ۴ / ٩٠.

٣- ٣. كنز الفوائد ٢ / ٣١، بحارالأنوار ١ / ٩۶.

إلاّ أنّ الحكم الإرشادى للعقل ــ الذى هو عباره عن وجوب دفع العقاب المحتمل ــ ليس بيانا، لأنه فى موضوع العقاب المحتمل، فلا يمكنه أنْ يحقّق احتمال العقاب وإلاّ يلزم الدّور المذكور سابقا، فإحتمال الإرشاديّه ساقط.

ويبقى احتمالان:

أحدهما: أنْ يكون حكما عقليّا بملاك الحسن والقبح العقليين.

والثاني: أنْ يكون حكما فطريّا جبلّيا.

رأى المحقق الإصفهانى

وأنكر الإصفهانى(١) الأوّل: بأن العقل يحكم بحسن العدل وقبح الظلم، وإليهما تنتهى الأحكام العقليّه فى باب الحسن والقبح، والحكمان المذكوران ناشئان من تطابق آراء العقلاء حفظا للنظام، وعلى هذا الأساس، فلا يمكن أن يكون وجوب دفع الضّرر المحتمل حكما عقليّا، لأن العقلاء يمدحون ويذمّون والشّارع يعاقب ويثيب، والإقدام على الأمر الممدوح عليه ليس موردا للمدح، وعلى المذموم عليه ليس موردا للذم، والإقدام على الأمر المثاب عليه يقينا ليس عليه ثواب، كما أن الإقدام على الأمر المعاقب عليه يقينا ليس بموردٍ للعقاب، فضلاً عن محتمل الثواب والعقاب، وذلك، لعدم القبح فى هذا الإقدام أو عدم الحسن فيه، بل الحسن هو العدل والقبيح هو الظلم.

١- ١. نهايه الدرايه ۴ / ٩٠ ــ ٩١.

فتلخص: أن الإقدام على المحتمل ليس موردا لحكم العقل.

هذا أوّلاً.

وثانيا: الحكم العقلى بالحسن والقبح بملاك حفظ النظام، وأمّا العقاب، فأمر يرتبط بعالم الآخره، فموضوع قاعده احتمال العقاب هو العقاب الأُخروى، وحكم العقل بالحسن والقبح هو بملاك حفظ النظام العام الدنيوى. إذن، لا يلزم اختلال النظام من الإقدام على القبيح حتى يكون دفع الإقدام حسنا.

أقول:

أمّا ما ذكره فى الوجه الثانى من أنّ الحكم بحسن العدل وقبح الظلم من الاعتبارات العقلائيّه من أجل حفظ النظام.

ففيه: إن الأمر ليس كذلك، بل إن العقل يدرك الحسن والقبح المذكورين، سواء كان هناك نظام أوْ لا. لكنّ هذا الإشكال مبنائى.

وأمّا ما ذكره أوّلاً فمتينٌ.

ويبقى قوله:

وليس وجوب دفع الضّرر المحتمل عند العقلاء من قبيل التزامهم بالعمل بخبر الثقه والبيّنه والأخذ بالظاهر ونحو ذلك من البناءات العقلائيّه التى أمضاها الشّارع، لأنّ البناءات العقلائيّه مترتبه على مصالح نوعيّه علاوةً على مصلحه الواقع، وليس وراء الثواب أو العقاب الواقعى مصلحه نوعيّه توجب بناء العقلاء على الإلتزام بدفع العقاب المحتمل.

وفيه نظر:

لأنه يستلزم القول باستحقاق العقاب لمن تخلّف عن العمل بخبر الثقه فيما إذا طابق الواقع، لتحقّق مفسده الواقع وفوت المصلحه النوعيّه الموجبه لبناء العقلاء على العمل بخبر الثقه. وهذا المحقق لا يلتزم بتعدد العقاب. كما أنه إن لم يطابق الخبر الواقع، كان لازم ما ذكره استحقاق العقاب أيضا، لفوت المصلحه النوعيّه. وهو لا يلتزم بذلك أيضا.

هذا كلّه إن كان «الضرر» بمعنى «العقاب».

إنْ كان الضّرر بالمعنى المادّى

إنْ كان «الضّرر» بالمعنى المادّى

وإنْ كان المراد من «الضرر» هو المعنى المعروف.

فهل تكون قاعده وجوب دفع الضّرر المحتمل بيانا، فتكون مانعةً عن قاعده قبح العقاب بلا بيان؟

إن كان المراد من الضّرر هو الأعمّ من الضّرر المادّى ــ النقص فى البدن والمال والعرض ــ ومن الضرّر المعنوى، كان «الضرّر» متحدّا مصداقا مع «المفسده». وإنْ كان الضّرر خصوص الضّرر المادّى، كانت النسبه بينه وبين المفسده العموم والخصوص من وجه، لأنّ دفع الزكاه مثلاً ضرر ــ بناءً على القول بخروج النصاب عن الملك. وأمّا بناءً على أن المكلّف لا يملك النصاب من الأوّل، فلا يصدق عنوان الضّرر ــ لكنْ ليس فيه مفسده بل مصلحه،

والمال المغصوب ليس ضررا بل نفع لكنْ فيه مفسده، وقد يجتمع الأمران كما فى شرب المسكر.

وبعد: فإنه لابدّ:

من تماميّه الصغرى، وهى الضّرر.

ومن تماميّه الكبرى، وهى كون وجوب الدفع لا بالفطره بل بحكم العقل.

أمّا من ناحيه الصغرى، فإنّه لا ضرر فى الشّبهات الوجوبيّه، وكذا فى أكثر الشّبهات التحريميّه، وإنْ كانت المفسده موجوده فيها. نعم، قد يوجد الضّرر كما فى الإضرار بالنفس بناءً على حرمته. هذا أوّلاً.

وثانيا: إنه مع احتمال الضّرر تعود الشبهه موضوعيّةً، إذ ليس الضّرر من الأحكام بل هو من الامور الخارجيّه، والبراءه جاريه فى الشبهه الموضوعيّه بالإتفاق. نعم، الإتفاق هو فى الشبهه الموضوعيّه التى ليس على الشّارع بيانها بل المرجع فيها العرف، وأمّا التى يكون المرجع فيها هو الشّارع كالطهاره والنجاسه على مسلك الشيخ والموضوعات المستنبطه، فلا تجرى فيها البراءه.

وعليه، ففى الضّرر الذى لا يكون المرجع فيه هو الشّارع، تجرى البراءه، وفى قسمٍ من الضّرر المخفىّ علينا ـ مثل الجهل بضرر لحم الحيوان الكذائى الذى منع الشّارع من أكله ـ يكون المرجع هو الشّارع ولا تجرى البراءه.

فالحق هو التفصيل، وأنه ليس المرجع هو الشّارع مطلقا، كما قال به بعضهم(١) مستشكلاً على صاحب الكفايه.

١- ١. مصباح الاصول ٢ / ٢٨٧.

هذا كلّه فى الصغرى.

وأمّا فى الكبرى، فيقع الكلام فى الدّليل على وجوب دفع الضّرر المحتمل ـ بالمعنى المذكور ـ حتى يكون بيانا؟

إن الحكم العقلى تارةً: يكون بصوره درك الملاك، وحينئذٍ يستكشف منه الحكم الشرعى. واخرى: يكون بصوره درك الحسن والقبح. وهذا تارةً: يكون فى طول الحكم الشرعى، مثل دركه حسن طاعه المولى وقبح معصيته، سواء انطبق عنوان العدل على الطّاعه والظلم على المعصيه أوْ لا ـ فحسن الطاعه يتفرّع على وجود الحكم الشرعى من قبل أمرا أو نهيا. واخرى: ليس فى طول الحكم الشرعى، مثل دركه حسن العدل وقبح الظلم، سواء كان هناك شرع أوْ لا.

والذى فى الطّول لا يمكن أن يكون موردا لقاعده الملازمه، لبرهان اللّغويّه وبرهان التسلسل.

والذى ليس فى الطّول ـ وهو ما كان من قبيل الحسن والقبح ـ يمكن، إذ يمكن أن يكون للشارع حكم بعد درك العقل، لعدم اللّغويه، وذلك إنْ قلنا بأن العقل يدرك حسن العدل فقط، ولا حكم له باستحقاق العذاب على مخالفه العدل، وأن موضوع استحقاقه هو حكم الشرع. فالملازمه فى هذه الصّوره تامه. كما أنّ لها مجالاً على مبنى استحقاق العذاب بحكم العقل، لأن حكم الشّارع هنا يؤثر بالنسبه إلى من ينبعث من حكمه ولا ينبعث من درك العقل للإستحقاق، فلا لغويّه.

لكن المبنى باطل.

ص: ٢١٠

وأمّا الحكم العقلى الكائن بصوره درك الملاكات، فمورد للقاعده كذلك، وللعقل أن يحيط بملاكٍ من جميع الجهات فيحكم، فإن هذا ممكن وإنْ كان قليلاً.

فظهر أنّ الملازمه تكون فى قسمين ــ ولا تكون فى الحكم العقلى الذى فى طول الحكم الشرعى ــ ، والفرق بينهما هو: إن الذى بصوره درك الملاك يضمّ إليه قاعده «إن الأحكام الشرعيّه ألطاف فى الواجبات العقليّه» وهو بمعنى أن الأحكام الشرعيّه تابعه للملاكات، ولا دخل ههنا للحسن والقبح، وإنْ كانت المفسده ملازمه للقبح والمصلحه ملازمه للحسن، لكن الملاك هو المصلحه أو المفسده غير المزاحمه، فالعقل يستكشف الحكم الشرعى بضميمه القاعده المذكوره.

وتلخّص: إن وجوب دفع الضّرر المحتمل ليس حكما عقليّا فى طول الحكم الشرعى، فهو مورد لقاعده الملازمه، بخلاف وجوب دفع العقاب المحتمل، فإنه فى الطّول ولايكون موردا للقاعده.

هل يجب دفع الضّرر المادّى؟

وهل الضرر، بمعنى النقص المادّى يجب دفعه عقلاً؟

إن كان الضّرر متداركا أو مقدّمه لحصول منفعه، فليس بموردٍ لحكم العقل، وإنْ كان للشرع هناك حكم فذاك أمر آخر.

وإنْ لم يكن متداركا ولا مقدمةً لمنفعةٍ ولا يترتب عليه مفسده:

فربما يقال: بكونه موردا للحكم المـذكور، لأنّ هذا الضّـرر يقتضـى القبح، فهو كالكذب، فإنه إذا خلا عن المصـلحه كان قبيحا، وإذا حكم العقل بذلك حكم الشرع باستحقاق العقاب.

لكنه مشـكل، بل المساعده على ما ذكر فى الكذب ـ بقطع النظر عن الحكم الشرعى ـ مشكله أيضا، إذْ لا قبح عقلى فى كذبٍ لا يترتب عليه مفسده ولا مصـلحه بحيث يسـتتبع حكما شـرعيّا، والعقل يفرّق بين تضييع الإنسان لمالٍ يخصّه بلا مصلحه ومفسده وبين ضرب اليتيم تشفيّا، ولا يجعل كليهما ظلما، بل الثانى عنده ظلم دون الأوّل.

نعم، لاـ منـاص من تصـديق حكم العقـل فى كـلّ موردٍ صـدق فيه عنوان «الظلم بالنفس»، كما لو أوجـد فى بـدنه نقصا غير قابل للارتفـاع، فـإنه يحكم العقـل فيه بالقبـح، بـل لا فرق بين النفس والغير، ويشـهد بعـدم الفرق قوله تعالى: «وَما ظَلَمُونا وَلكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»(۱) ونحوه غيره. وهذا القبح العقلى ملازم لاستحقاق العقاب.

فالحق هو التفصـيل بين القول بأنه قبيـح لاقتضائه القبـح كالكـذب، وبين القول بعـدم القبـح فى الضّـرر الـدنيوى مطلقا، وإنّما هو مجرّد عمل سفهى لغو وقبيح عقلاءً ولا يستلزم عقابا.

هذا كلّه بالنسبه إلى الضّرر الدنيوى الواقعى.

ص: ۲۱۲

۱- ۱. سوره البقره، الآيه: ۵۷.

وأمّا الضّرر الـدنيوى المحتمل، ففى حكم العقل بوجوب دفعه كلام. فأمّا الذى لا يحكم العقل بوجوب دفعه مع كونه واقعيّا، فلا كلام فى عدمه فى محتمله، وأمّا الذى للعقل فيه حكم بوجوب الدفع، مثل الظلم الكبير بالنفس فإشكال:

من أنه يحتمل الضّرر وترتب المفسده.

ومن أنه يحتمل أن تكون فيه مصلحه التوسعه والتسهيل من الشّارع، فتكون تلك المصلحه مزاحمه للمفسده المحتمله.

ومثل هذا الضّرر المحتمل المزاحم لا يكون موضوعا لقاعده وجوب الدفع عقلاً، لأن موضوعها هو الضّرر المحتمل بلا مزاحمه مصلحه محتمله. نعم، لا يبعد الحكم العقلى فيما إذا كان الضّرر المحتمل كبيرا، مثل احتمال وقوع النفس فى خطر الموت، وهل يكون الحكم العقلى حينئذٍ بيانا لتسقط قاعده قبح العقاب بلا بيان؟

إن حكم العقل فى هكذا موردٍ أثره الوقوع فى الخطر إذا خالف على تقدير المصادفه، ولكنْ لا يكون بيانا مستتبعا لاستحقاق العقاب حتى تسقط به القاعده.

ووجه عدم البيانيّه هو: إنّ هذا الحكم العقلى لحفظ الإنسان من الوقوع فيالدنيوى، فإذا خالف وقع فيه، ولا أثر أُخروى لهذا الحكم إلّا إذا صار مورد قاعده الملازمه، فيكون الأثر الأُخروى للحكم الشرعى الملازم.

ص: ٢١٣

حکم الإضرار بالنفس

وذهب المحقق الإصفهانی(۱) إلی عدم قبح الإضرار بالنفس، واستدلّ بوجهین:

الأول:

إنّ حکم العقل بحسن العدل وقبح الظلم إنما هو لأجل حفظ المصالح العامّه وتحصیلها لأجل حفظ النظام وحمل الناس علی حفظ حقوق الآخرین. وأمّا الضّرر والنفع الشخصیین فلا حاجه إلی الحسن والقبح بالإضافه إلیهما، لوجود الداعی الجبلّی للإنسان إلی جرّ النفع إلی نفسه ودفع الضّرر عنها، فلا موضوع للتحسین والتقبیح من العقل مع وجود الداعی المذکور.

الثانی:

إنه لو کان الإضرار بالنفس من باب الظلم لکان القبح موجودا حتی مع ترتّب المنفعه والمصلحه کما هو الشأن فی الإضرار بالغیر، فإنه ظلم قبیح حتی مع ترتّب المنفعه. لکنّ الإضرار بالنفس ینتفی قبحه _ لو کان قبیحا _ فی صوره ترتّب النفع علیه.

أقول:

إنّ الظلم هو التعدّی علی الحق والتجاوز عن الحدّ، سواء کان علی النفس أو الغیر، إذْ لا دخل للغیر والنفس فی مفهوم الظلم. وإنّ لنفس الإنسان وما یتعلّق به

۱- ۱. نهایه الدرایه ۴ / ۹۵ _ ۹۷.

حقّا على الإنسان، فإذا لم يؤدّ الحق كان ظلما، ويشهد بذلک الکتاب والسّنه والعقل واللّغه والعرف.

فالظلم بالنسبه إلى النفس موجود.

فإن قيل: هو ظلم وليس قبيحا.

قلنا: قبح الظلم ذاتى.

وأمّا قوله:

إن التحسين والتقبيح العقليين يكونان فى مورد عدم الدّاعى، وفى الإضرار بالنفس يوجد الدّاعى إلى الترک.

ففيه:

إنه لا ـ برهان على ذلک، بل من الناس من يوجد عندهم الداعى إلى الإنزجار عن الإضرار بالغير أكثر وأقوى من الإضرار بالنفس، فيلزم أنْ لا يوجد التحسين والتقبيح العقليّان بالنسبه إليهم فى الإضرار بالغير، وكذا الأمر بالنسبه إلى الأفراد الذين يوجد عندهم الداعى إلى إيجاد المصلحه والمنفعه لغيرهم أكثر من أنفسهم... والإصفهانى لا يلتزم بهذا.

وأمّا ما ذكره ثانيا من تبدّل العنوان بترتّب المنفعه.

ففيه: إنّ التصرّف فى مال الغير سلطنه على ذلک المال، وهو ظلم وإنْ ترتّب على ذلک التصرّف منفعه، ويشهد بذلک ارتفاع عنوان الظلم بمجرّد الرّضا والإذن

فى التصرّف وإنْ لم تكن المصلحه، وبقاء عنوان الظلم مع عدم الإذن والرّضا وإنْ حصل النفع.

وأمّا بالنسبه إلى النفس، فبما أنه لا يحتاج إلى الإذن، فإنه بترتّب المنفعه يتبدّل العنوان ويخرج عن الظلميّه.

وإنْ كان «الظلم» بمعنى «المفسده».

ففى المفسده القطعيّه، لا ريب فى حكم العقل، لانطباق عنوان الظلم، والظلم قبيح. هذا من جهه.

ومن جهه اخرى: تكشف المفسده إنّا عن الحكم الشّرعى بقانون الملازمه.

وفى المفسده المحتمله، يختصّ وجوب الدّفع بالمحرّمات، وقاعده قبح العقاب بلا بيان جاريه فى الواجبات والمحرّمات، فالدّليل أخصّ من المدّعى، فلا تكون قاعده وجوب دفع الضّرر بيانا لقاعده قبح العقاب.

ولكنّ دعوى حكم العقل بوجوب دفع المفسده المحتمله مع وجود المصلحه المزاحمه، مشكله جدّا. نعم، لا مانع منها مع عدم احتمال المصلحه المزاحمه، لكنّ إقامه البرهان العقلى على ذلك فى غايه الإشكال، لأن عنوان «الظلم» متقوّم بالقصد والإلتفات، فاحتمال الظلم محال، وكذا العدل. ولذا لا يعقل الشبهه الموضوعيّه فى موضوعات الأحكام العقليّه، لأن الموضوع العقلى متقوّم بالوجدان العقلى، ولا يعقل الشك فيه حتى يتمسّك بدليل قبح الظلم.

وهل للعقل الحكم بالإحتياط هنا؟

لا يمكن إقامه البرهان عليه. نعم، السّيره العقلائيّه قائمه على الإجتناب من المفسده المحتمله، وحيث لا يكون ردع تكون السّيره بيانا فتقدّم على قاعده قبح العقاب.

وتلخّص: إنه لولا ـ تماميّه أدلّه البراءه، لكانت السّيره غير المردوعه القائمه على الإحتياط بيانا، لكنّها لمّا تمتّ تكون رادعه عن السّيره.

وصاحب الكفايه(۱) جعل مطلق محتمل المفسده غير واجب الدفع عقلاً وشرعا، والشاهد على ذلك إقدام العقلاء، وأنّ الشّارع قد جوّز ذلك، ولو كان قبيحا لما جوّزه، فيظهر عدم قبحه قطعا.

لكنّ هذه الدعوى على إطلاقها ممنوعه. نعم، ليس بناء العقلاء على الإجتناب عن مطلق المفسده، فالحق هو التفصيل.

وأمّا التجويز الشّرعى، فيكشف عن مزاحمه المصلحه الأقوى، وهى مصلحه التسهيل، للمفسده المحتمله، وهذا التجويز لا يدلّ على عدم وجوب دفع تلك المفسده لولا المزاحمه، وبحثنا فى مطلق احتمال المفسده، سواء اُحرز المزاحم أوْ لا.

۱- ۱. كفايه الاصول: ۳۴۴.

تلخّص:

إن قاعده قبح العقاب تامه. ولا بيان لا من جهه حق الطّاعه ولا من قاعده وجوب دفع الضّرر المحتمل، فإن فى هذه القاعده تفصيلاً.

فالبراءه العقليّه تامّه.

كما أن البراءه الشرعيّه تامّه بحديث الرفع.

وهذا تمام الكلام فى البراءه.

والحمدللّه.

ص: ٢١٨

الإحتياط

اشاره

ص: ۲۱۹

استدلّ المحدّثون لوجوب الإحتياط بالأدلّه الثلاثه.

۱. الكتاب، وهى آيات.

۲. السنّه، وهى فى الكفايه ومصباح الاصول طائفتان، وعند الميرزا ثلاثه، وعند العراقى خمسه.

۳. العقل.

الكتاب

الاستدلال بالكتاب للإحتياط

اشاره

استدلّ من الكتاب العزيز بطائفتين من الآيات:

الأُولى: الآيات الناهيه عن القول بغير علمٍ وأنه افتراء على اللّه:

كقوله تعالى: «إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطانٍ بِهذا أَ تَقُولُونَ عَلَى اللّه ِ ما لا تَعْلَمُونَ»(۱)

وقوله: «وَلا تَقُولُوا لِما تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هذا حَلالٌ وَهذا حَرامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللّه ِ الْكَذِبَ»(۲)

۱- ۱. سوره يونس، الآيه: ۶۸.

۲- ۲. سوره النحل، الآيه: ۱۱۶.

وقوله: «قُلْ آللّه ُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّه ِ تَفْتَرُونَ»(۱)

والثانیه: الآیات الآمره بالتقوی. وسیأتی ذکر بعضها فی کلام الشیخ.

کلام الشیخ

قال الشیخ:

فمن الکتاب طائفتان:

إحداهما: ما دلّ علی النهی عن القول بغیر علم. فإن الحکم بترخیص الشّارع المحتمل الحرمه قول علیه بغیر علم وافتراء، حیث أنه لم یؤذن فیه. ولا یرد ذلک علی أهل الإحتیاط لأنهم لا یحکمون بالحرمه وإنما یترکون لاحتمال الحرمه، وهذا بخلاف الإرتکاب، فإنه لا یکون إلّا بعد الحکم بالرّخصه والعمل علی الإباحه.

والاخری: ما دلّ بظاهره علی لزوم الإحتیاط والإتّقاء والتوّرع، مثل ما ذکره الشهید فی الذکری(۲) فی خاتمه قضاء الفوائت... وهی قوله تعالی: «اتَّقُوا اللّه َ حَقَّ تُقاتِهِ»(۳) و «جاهِدُوا فِی اللّه ِ حَقَّ جِهادِهِ»(۴) ... «فَاتَّقُوا اللّه َ مَا اسْتَطَعْتُمْ»(۵) و

ص: ۲۲۲

۱- ۱. سوره یونس، الآیه: ۵۹.

۲- ۲. ذکری الشیعه ۲ / ۴۴۴.

۳- ۳. سوره آل عمران، الآیه: ۱۰۲.

۴- ۴. سوره الحج، الآیه: ۷۸.

۵- ۵. سوره التغابن، الآیه: ۱۶.

«لا تُلْقُوا بِأَيْديكَمْ إِلَى التَّهْلُكَهِ»(۱) و «فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّه ِ وَالرَّسُولِ».(۲)

أجاب الشيخ:

أمّا من الآيات الناهيه من القول بغير علم ــ مضافا إلى النقض بشبهه الوجوب والشبهه فى الموضوع ــ فبأن فعل الشئ المشتبه حكمه اتّكالاً على قبح العقاب من غير بيان المتّفق عليه بين المجتهدين والأخباريين ليس من ذلك.

وأمّا عمّا عدا آيه التهلكه، فبمنع منافاه الإرتكاب للتقوى والمجاهده، مع أن غايتها الدلاله على الرجحان على ما استشهد به الشهيد.

وأمّا عن آيه التهلكه، فبأن الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم، وبمعنى غيره يكون شبهه موضوعيّه لا يجب فيها الإجتناب بالإتفاق.(۳)

كلام صاحب الكفايه

وقد أشار صاحب الكفايه إلى الآيات، وأجاب عن الإستدلال بها، وهذه عبارته:

أمّا الكتاب، فبالآيات الناهيه عن القول بغير علم، وعن الإلقاء فى التهلكه، والآمره بالتقوى.

ص: ۲۲۳

۱- ۱. سوره البقره، الآيه: ۱۹۵.

۲- ۲. سوره النساء، الآيه: ۵۹.

۳- ۳. فرائد الاصول: ۲۰۵.

والجواب: إنّ القول بالإباحه شرعا وبالأمن من العقوبه عقلاً، ليس قولاً بغير علم، لما دلّ على الإباحه من النقل وعلى البراءه من حكم العقل، ومعهما لا مهلكه فى اقتحام الشبهه أصلاً، ولا فيه مخالفه للتقوى، كما لا يخفى.(۱)

أقول:

ولاحاجه بعد هذا إلى التطويل والإسهاب فى بيان الإستدلال والجواب.

السُنّه

الاستدلال بالسنّه للاحتياط

اشاره

وتعرّض الشيخ للأخبار المستدل بها على الإحتياط وأجاب عنها بالتفصيل، وتبعه المتأخّرون عنه فى ذلك، ونحن نطرح أهمّ البحوث وننظر فى الكلمات و نتأمّل فيها.

۱. الأخبار الآمره بالتوقّف عند الشبهه

اشاره

وهى لا تحصى كثرةً ــ كما ذكر الشيخ ــ كقوله عليه السّلام فى مقبوله عمر ابن حنظله: إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشّبهات خير من الإقتحام فى الهلكات.(۲)

وقوله ــ فى روايات عدّهٍ ــ: الوقوف عند الشبهه خير من الإقتحام فى الهلكه.(۳)

۱- ۱. كفايه الاصول: ۳۴۴.

۲- ۲. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۰۶، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، رقم: ۱.

۳- ۳. المصدر ۲۷ / ۱۵۴. باب وجوب التوقف والاحتياط...

وفی موثقه مسعده بن زیاد عن أبی عبداللّه عن أبیه عن آبائه عن النبی صلّی اللّه علیه وآله: لا تجامعوا فی النکاح علی الشبهه، وقفوا عند الشبهه... فإنّ الوقوف عند الشبهه خیر من الإقتحام فی الهلکه.(۱)

وفی روایه جمیل عن الصّادق علیه السّلام عن آبائه أنه قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه وآله: الامور ثلاثه، أمر بیّن رشده فاتّبعه، وأمر بیّن لک غیّه فاجتنبه، وأمر اختلف فیه فردّه إلی اللّه عزّ و جلّ.(۲)

جواب الشیخ

ثم إنّ الشیخ رحمه اللّه أجاب عن الإستدلال بهذه الطائفه من الأخبار بما ملخّصه:

إن بعضها مختصٌّ بما إذا کان المضیّ فی الشبهه اقتحاما فی الهلکه، ولا یکون ذلک إلّا مع عدم معذوریّه الفاعل، لأجل القدره علی إزاله الشبهه بالرجوع إلی الإمام أو إلی الطرق المنصوبه عنه.

وبعضها وارد فی مقام النهی عن ذلک، لاتّکاله فی الامور العملیّه علی الإستنباطات العقلیّه الظنّیه.

أو لکون المسأله من الإعتقادیّات.

۱- ۱. وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۵۹.

۲- ۲. المصدر ۲۷ / ۱۶۲.

وبعضها ظاهر فى الإستحباب.

قال الشيخ: وملخّص الجواب عن تلك الأخبار: إنه لا ينبغى الشك فى كون الأمر فيها للإرشاد، من قبيل أوامر الأطبّاء المقصود منها عدم الوقوع فى المضارّ، إذ قد تبيّن فيها حكمه طلب التوقّف...(۱)

جواب الكفايه

وأجاب صاحب الكفايه بقوله: إنه لا مهلكه فى الشبهه البدويّه مع دلاله النقل على الإباحه وحكم العقل بالبراءه على ما عرفت.(۲)

أقول:

إنّ الجواب عن أخبار التوقّف: بأنّ الموضوع فى بعضها هو «الهلكه» وإن جاء بصوره العلّه، ولا هلكه مع أدله البراءه.

التحقيق فى المقام

وفى بعضها «الشبهه»، وهى أيضا منتفيه بتعيين الشّارع والعقل الوظيفه وهى الإباحه والبراءه، وأنه مع ذلك لا تبقى «شبهه».

ويشهد بذلك عدم الرجوع إلى أخبار القرعه مع وجود الحكم الظاهرى من الإستصحاب أو البراءه، لأن موضوعها هو «الشبهه»، ومع الحكم الظاهرى لا تبقى «شبهه».

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۰۶ _ ۲۰۷.

۲- ۲. كفايه الاصول: ۳۴۵.

وهذا الجواب متينٌ على القاعده.

إلاّـ أن روايه مسعده بن زياد ـ وهى معتبره ـ لاـ تساعد على ذلک، لأنه قد اُمر فيها بالتوقّف، معلّلاً بأنه خير من الإقتحام فى الهلکه، مع وجود الإستصحاب فى المورد، لجريان استصحاب عدم الرضاع واستصحاب عدم تحقّق النّسب.

فالجواب المذکور مخدوش.

وأمّا الجواب بالحمل على الإستحباب، فقد استقربه الميرزا(1) أيضا، لأنّه على أثر الوقوف عند الشبهه تحصل فى النفس حاله معنويّه تحمل الإنسان على الإحتياط وتحفظه عن الإقتحام فى الهلکات، کما أن ترک المکروهات يسهّل الإحتراز عن المحرّمات، وترک الصغائر يسهّل الإحتراز عن الکبائر. وحاصل ذلک: کون الأوامر استحبابيّهً، فلا تفيد وجوب الإحتياط فى الشّبهات البدويّه بعد الفحص. وقد ادّعى الإستفاضه أو التواتر للأخبار المستفاد منها هذا المعنى.

ولکنّ دعوى التواتر بل الإستفاضه لتلک الأخبار لا يخفى ما فيها.

ثم إنّ الحمل على الإستحباب لا تساعد عليه مقبوله عمر بن حنظله: «أرجه حتى تلقى أمامک» وذلک:

لأنه لاـ يخلو أن يکون موردها هو «الحاکم» أو «المفتى»، لکونها تدلّ على الإحتياط عند تعارض الخبرين. أمّا «المجتهد»، فإنه حينئذٍ لا حجّه عنده، فيجب عليه الإحتياط وتحرم الفتوى لأنها بغير علم، ولذا نقول بالتعارض ـ على تقدير

۱- ۱. فوائد الاصول ۳ / ۳۷۴.

كون موردها «المفتى» _ بين المقبوله وما دلّ على التخيير فى الخبرين المتعارضين، لأن مورد هذه الأخبار هو المفتى بلا كلام. وأمّا «الحاكم» فلا يجوز له القطع فى الحكم.

فالمقبوله على كلّ حال دالّه على وجوب الإحتياط، ولا تحمل على الإستحباب.

نعم، لا مانع من حمل خبر مسعده بن زياد(۱) المتقدّم على ذلك.

هذا أوّلاً.

وثانيا: لا ريب فى كون أخبار الوقوف نصّا فى الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى والبدويّه قبل الفحص، لأن هاتين الشبهتين هى القدر المتيقّن، وحمل الأمر بالوقوف فيهما على الاستحباب غيرتام، بل هو _ أى التوقف _ فيهما واجب يقينا.

جواب المحقق الإصفهانی

وقربّ المحقق الإصفهانى(۲) الإستدلال بأخبار الوقوف: بأنّ وجوب الوقوف إمّا نفسى وإمّا ارشادى وإمّا طريقى. وعلى الأخير: إمّا تكون «فإن الوقوف» تفريعا وإمّا تكون تعليلاً.

۱- ۱. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۵۹.

۲- ۲. نهايه الدرايه ۴ / ۱۰۱.

(قال): أمّا الوجوب النفسى، فغير معقول، بوجهين.

الأوّل: إنه إن كـان نفسيّا، يلزم أن يكون المشتبه أسوء حالاً ـ من الحرام، لأن فى ارتكـاب الحرام عقابا واحدا، أمّا فى ارتكاب المشتبه فعقابان، أحدهما لمخالفه الأمر بالوقوف، والآخر لارتكاب الحرام الواقعى.

والثانى: إن عنوان «الوقوف» و«الإحتياط» لا يقبلان النفسيّه بحسب الظهور اللّفظى، لأنّ ملاك التوقف والإحتياط فى مورد الشبهه هو التحفّظ على المصالح وعدم إلقاء النفس فى المفاسد الواقعيّه.

وأمّا الوجوب الإرشادى، فهو ممكن، ولكنْ لا يكون دليلًا على وجوب التوقّف فى الشبهه البدويّه، لأن «الهلكه» لابدّ وأنْ تكون مفروضه الوجود حتى يكون الأمر بالتوقف إرشاديّا من أجل عدم الوقوع فيها، ومن هنا يتّضح عدم تحقق الهلكه من ناحيه الأمر بالتوقف. وعلى هذا، لايكون الأمر بالتوقف بناءً على الإرشاديّه قابلًا للتنجيز والوجوب واللّزوم.

وأمّا الوجوب الطريقى، وهو كون الأمر بالوقوف مجعولاً بداعى تنجيز الواقع، لكنّ ظاهر الأخبار هو كون وجوب التوقف منبعثا من الهلكه والعقاب، مع أنه لابدّ من وجود الهلكه من قبل، فيلزم البيان بنحوٍ يتم المطلب على الطريقيّه، وذلك يكون:

إمّا بجعل «فإن الوقوف...» متفرّعا، بمعنى تفرّع العقاب على الوقوف فيكون الأصل: قف. والفرع: إن الوقوف، فالهلكه متفرّعه على وجوب الوقوف.

ص: ۲۲۹

وعلى هذا التفسير، يتم الإستدلال بهذه الأخبار على وجوب الإحتياط، لأنّ «الشبهه» حينئذٍ تختصّ بالبدويّه، لأن فيها فقط يتفرّع العقاب على وجوب الوقوف. أى: بالمخالفه للأمر بالوقوف يقع الإنسان فى الهلكه والعذاب... وبناءً على هذا، لا تعمّ «الشبهه» للمقرونه بالعلم الإجمالى، لأن العقاب غيرمتفرّع فيها على مخالفه الأمر بالوقوف، بل على مخالفه العلم الإجمالى. وكذا البدويّه قبل الفحص، لأن الحاكم بالإستحقاق فيها هو العقل. ويكون حاصل ذلك عدم صلاحيّه هذه الأخبار للإستدلال فى الشبهتين.

وإمّا بجعل: «فإن الوقوف...» تعليلاً فتكون «الهلكه» علّه لوجوب التوقف. وفى «البدويّه» لا «هلكه» قبل «الأمر بالوقوف»، فالاستدلال حينئذٍ لا يتم إلّا بجعل «الهلكه» بمعنى «العقاب» وأن المراد من الشبهه جميع الشّبهات لا خصوص «البدويّه». وحينئذٍ يثبت العقاب فى البدويّه ويتم الإستدلال.

لكنْ ما هو الملاك لوجود «العقاب» فى البدويّه مع «عدم البيان»؟

لابدّ من أجل حفظ الكلام عن اللّغويه أن يقال: باستكشاف الإنسان من هذه الأوامر أن الشّارع قد جعل وجوب الإحتياط من قبل، بداعى تنجيز الواقع. ولو قيل: هذا المنكشف غيرواصل فكيف يكون منجزّا؟ قلنا: وجوب الإحتياط المشار اليه ينجزّ الواقع بمعلوله وهو الأمر بالوقوف، فإذا وصل كذلك، كان الإحتياط فى الشبهه البدويّه واصلاً.

هذا ملخّص ما ذكره فى تقريب الإستدلال.

ص: ۲۳۰

ثم أجاب بما ملخّصه:

إنّ شـمول عنوان «الشبهه» فى النصوص للشبهه البدويّه غيرواضح. نعم مقتضى الجمع المحلّى باللّام فى مقبوله عمر بن حنظله هو الشـمول، و«الهلكه» فيهـا هو «العقاب»، سواء كانت فى مورد «الحاكم» أو «الفقيه»، لأن الإحتياط فى الخبرين المتعارضـين واجب والتخلّف يوجب العقـاب، فـالهلكه بمعنى العقـاب والشـبهه عامّه، لكنّ خصوصـيّه المورد فى المقبوله هى التى اقتضت أن تكون الهلكه بمعنى العقاب.

وأمّـا خبر مسـعده، فـإن جريـان قاعـده الحـلّ فى مورده واضـح، فـالهلكه فيه بمعنى المفسـده لا العقاب، وعليه، يكون قوله: «فإن الوقوف...» فى المقبوله وخبر مسعده بوزانٍ واحدٍ وهو «الإرشاد»، فإنّ كان منجزًا فالعقاب وإلّا فالمفسده.

وتحصّـل: إن الأـمر بـالوقوف إرشادى لا طريقى، فلا يتنجّز فى الشـبهه البـدويّه، والهلكه أعم من العقاب، خلافا لصاحب الكفايه والميرزا، إذ جعلاها بمعنى العقاب فقط.

الكلام حوله

أقول:

أوّلًا: إنّ حمل الأمر بالوقوف على الوجوب النفسّـى، لا يسـتلزم أن تكون الشبهه أسوء حالًا من الحرام الواقعى، لأن معنى النفسيّه نشوء الوجوب من

المصلحه فى نفس الإحتياط، وعليه، فلا بيانيّه لوجوب الإحتياط بالنسبه إلى الواقع، وحيث لابيان، فلا عقاب على المخالفه، لقبح العقاب بلا بيان، فلو خالف لم يترتب إلّاعقاب واحد من أجل مخالفه الأمر بالوقوف. فالمخالفه واحده والعقاب واحد ولا أسوئيّه.

وثانيا: إن القول بتماميّه الإستدلال بناءً على حمل الأمر على الوجوب الطريقى، لإطلاق «الشبهه» وكون الهلكه بمعنى العقوبه.

فيه: إنه مستلزم للدّور، وقد تفطّن له المحقّق العراقى،(١) لأن تماميّه الاستدلال المذكور تتوقف على إطلاق «الشبهه»، وإطلاقها يتوقف على تحقق البيان بالنسبه إلى الشبهه البدويّه، وتماميّه البيان تتوقف على الإطلاق، لأن المفروض عدم البيان إلّا من جهه الإطلاق.

ولكنّ التحقيق: إن هذا الدور يقع فيما إذا كان التنجيز بالوصول، وأمّا بناءً على تحقّقه بالمعرضيّه للوصول وعدم اشتراط الوصول، فلا، لأن الإحتياط المجعول بالنسبه إلى الأحكام الواقعيّه له قابليّه الوصول بقوله «قف»، والمفروض كفايه القابليّه، وبذلك يتم الاستدلال، لأنا نقول بكاشفيه أخبار الإحتياط حينئذٍ عن وجود المنجزّ القابل للوصول. ويشهد بذلك كفايه مجرّد قابليّه الأخبار الإحتياطيّه فى الشبهه قبل الفحص للمنجزيّه، ومع كفايه القابليّه لذلك لا يلزم الدّور.

وثالثا: إن ما ذكره من دلاله الجمع المحلّى باللّام على العموم، أوّل الكلام، فإن المحقق الإصفهانى نفسه لا يقول بذلك كما هو التحقيق.

ص: ٢٣٢

١- ١. نهايه الأفكار ٣ / ٢٤٥.

العود إلى كلام الشيخ القائل بالإرشاد

قال الشيخ: بدوران أمر أخبار الوقوف بين الحمل على الإرشاد والتخصيص (قال) والأوّل أولى.

أقول:

إنّ المدّعى هو الصّحيح كما سيظهر، لكنّ الكلام فى وجه الأولويّه، لأنه:

إنْ كان الوجه إباء الأخبار عن التخصيص، فقد جاء الترخيص فى الإقتحام فى الشبهه الموضوعيّه والشبهه الوجوبيّه، والترخيص لا ينافى كون الوقوف خيرا من الإقتحام. إذن، ليس فى المقام تخصيص يأبى عنه لسان الأخبار، بل لا مانع عقلًا وشرعا عن أن ينصّ على الترخيص مع أمره بالوقوف، بأنْ يقول مثلاً ـ قف عند الشبهه الوجوبيّه فإن الوقوف عندها خير من الإقتحام، لكنّك مرخّص. وعلى هذا المنوال جاء خبر مسعده، حيث اشتمل على قوله: «فإن...» مع وجود الإذن فى الإقتحام، وإذا لم يكن مانع من الجمع بين التعليل والإذن فى الإقتحام بالتنصيص، فكيف يكون المانع مع التعليل الإطلاقى؟

وإنْ كان الوجه لزوم تخصيص الأكثر، ففيه:

أوّلًا: إن محذور تخصيص الأكثر يكون فى القضايا الخارجيّه، لأن الحكم فيها يأتى على الأفراد، وأمّا فى القضايا الحقيقيّه، ففيه بحث وكلام، لأن الحكم يأتى على العنوان.

وثانيا: سلّمنا، لكن الشيخ يرى عدم المحذور، ومن قال فى قاعده لا ضرر

ص: ٢٣٣

بـأنّ تخصـيص الأـكثر إن كان بعنوان واحـدٍ فلا مانع منه. ينتقض عليه: بأنّ الشـبهه الوجوبيّه والشـبهه الموضوعيّه خارجان بعنوان واحد من تحت: قف عند الشبهه، والعنوان هو: ماله مؤمّن.

وأمّا الحمل على الإرشاد من جهه عدم ترتب العقاب على مخالفه هذا الأمر.

ففيه: إن عـدم ترتب العقاب عليه لايسـتلزم كونه إرشاديا، فإن الأمر المولوى الطريقى أيضا لا يترتب على مخالفته العقاب، فعـدم الترتب لازم أعم.

هذا ما يتعلّق بكلمات الشيخ.

الحمل على الإرشاديّه هو الصحّيح

قال شيخنا: والحق: إنّ مدّعاه هو الصحيح وإنْ لم يتم استدلاله، وذلك:

لأـنّ «التهلكه» أعمّ من العقـاب والمفسـده، خلافا للكفايه، لأنّها طبّقت على المفسـده فى خبر مسـعده، وفى المقبوله أُطلقت على المخالفه العمليّه المحرّمه، وهى أعمّ من المنجّزه وغيرالمنجّزه.

ثم إنّ أخبـار الوقوف على ثلاثه أقسام، منها: ما اشـتمل على العلّه فقط. ومنها ما اشـتمل على المعلول فقط. ومنها ما اشـتمل على كليهما.

قالوا: إن مقتضى مقام الشارعيّه هو الحمل على المولويّه إلّا لقرينهٍ تقتضى الحمل على الإرشاديّه. هذا من حيث الكبرى.

ثم إنّ قوله عليه السّلام: «من ترک الشّبهات فهو للحرام أترک»(۱) یحتمل المولویّه، من جهه دلالته علی أن للوقوف ملاکا ومصلحهً نفسیّهً وهو حصول الأترکیه للإثم. ویحتمل الإرشادیّه، من جهه کون الأترکیه لحفظ الواقع.

لکن السّند غیرمعتبر.

وأمّا المقبوله، فقد طبّق فیها «الهلکه» علی «العقوبه» خاصّهً، لکنْ یمکن الاستدلال بقوله فیها: «... وهلک من حیث لا یعلم»، لأنه ظاهر فی الوقوع فی الحرام واستحقاق العقاب من حیث لا یعلم، فکان الغرض من المنع عن ارتکاب الشبهه هو عدم الوقوع فی الحرام، وحیث أنّ «الشّبهات» تعمّ البدویّه، و«الهلاک من حیث لا یعلم» یکون فی ارتکاب المحرّمات غیرالمنجّزه، فالمقبوله مطلقه تعمّ العقاب والمفسده معا. وهذا الإطلاق محکّم، ولا وجه للتقیید بالعقوبه، فأصبحت المقبوله مثل روایه مسعده. ولمّا لم تکن «الهلکه» بمعنی «العقوبه» خاصّهً، فالأمر لیس مولویّا، لأنّ المولویّه والإرشادیّه متقابلان، فلا یجتمعان فی کلام واحد. هذا من جهه. ومن جهه اخری، فإنه لیس للهیئه فی مقام الإثبات إلّا مدلول واحد، فلا یمکن إراده المعنیین من «قف»، فأمّا الحمل علی المولویّه فلم یتم، والمولویه والإرشادیّه لایجتمعان کما تقدّم، فالأمر إرشادی.

فالحق مع الشیخ، وقد ظهر ما فی کلام الکفایه والإصفهانی.

هذا تمام الکلام فی أخبار الوقوف.

۱- ۱. مجموعه ورّام ۲ / ۳۳.

٢. الأخبار الآمره بالإحتياط

اشاره

٢. الأخبار الآمره بالإحتياط

وهی کثیره کذلک.

منها: صحیحه عبدالرحمن بن الحجّاج، قال: «سألت أبا الحسن علیه السّلام عن رجلین أصابا صیدا وهما محرمان، الجزاء بینهما أو علی کلّ واحد منهما جزاء؟ قال: لا، بل علیهما أن یجزی کلّ واحد منهما الصید. قلت: إن بعض أصحابنا سألنی عن ذلک فلم أدر ما علیه؟ قال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعلیکم بالإحتیاط حتی تسألوا عنه وتعلموا.(١)

جواب الشیخ عن الاستدلال بصحیحه عبدالرحمن

جواب الشیخ عن صحیحه عبدالرحمن

أجاب الشیخ عن الصحیحه بقوله:

أمّا عن الصحیحه، فبعدم الدلاله، لأن المشار إلیه فی قوله علیه السّلام «بمثل هذا» إمّا نفس واقعه الصّید، وإمّا أن یکون السؤال عن حکمها. وعلی الأوّل:

فإن جعلنا المورد من قبیل الشک فی التکلیف، بمعنی أن وجوب نصف الجزاء علی کلّ واحد متیقّن ویشک فی وجوب النصف الآخر علیه، فیکون من قبیل وجوب أداء الدّین المردّد بین الأقل والأکثر، وقضاء الفوائت المردّده، والإحتیاط فی مثل هذا غیر لازم بالإتفاق، لأنه شک فی الوجوب. وعلی تقدیر

١- ١. وسائل الشیعه ٢٧ / ١٥٤.

قولنـا بوجوب الإحتيـاط فى مورد الروايه وأمثاله ممّا ثبت التكليف فيه فى الجمله لأجل هـذه الصـحيحه وغيرها، لم يكن ما نحن فيه من الشبهه مماثلاً له، لعدم ثبوت التكليف فيه رأسا.

وإنْ جعلنـا المـورد من قبيـل الشـك فى متعلّق التكليـف، وهـو المكلّـف به، لكون الأقـل على تقـدير وجوب الأـكثر غير واجب بالإسـتقلال، نظير وجوب التسليم فى الصّلاه، فالإحتياط فيها وإنْ كان مذهب جماعه من المجتهدين أيضا، إلاّ أن ما نحن فيه من الشبهه الحكميّه التحريميّه ليس مثلاً لمورد الروايه، لأن الشك فى أصل التكليف.

هذا، مع أن ظاهر الروايه التمكن من اسـتعلام حكم الواقعه بالسؤال والتعليم فيما بعد. ولا مضايقه عن القول بوجوب الإحتياط فى هذه الواقعه الشخصيّه حتى يتعلّم المسأله لما تستقبل من الوقائع.

ومنه يظهر أنه إنْ كان المشار إليه بهـذا هو السؤال عن حكم الواقعه _ كما هو الثانى من شـقّى الترديـد _ فإنْ اُريد من الإحتياط فيه الإفتاء، لم ينفع فيما نحن فيه. وإنْ اُريد من الإحتياط الإحتراز عن الفتوى فيها أصلاً حتى بالإحتياط، فكذلك.(1)

ص: ۲۳۷

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۱۰.

جواب المحقق النائینی عن الصحیحه

جواب المیرزا

وتبع المیرزا(۱) الشیخ فی الجواب، فقال:

أمّا الصحیحه الأُولی: فلعدم العمل بها فی موردها، فإنّ الشک فی وجوب الجزاء على كلّ من اللّذین اصطادا، إمّا أن یرجع إلى الأقل والأكثر الإرتباطیین، وإمّا أن یرجع إلى الأقل والأكثر الغیر الإرتباطیین، لأنّ فی صوره اشتراک الشخصین فی الصید، إمّا أن نقول بوجوب إعطاء نفس البدنه، وإمّا أن نقول بوجوب إعطاء قیمه البدنه.

فإن قلنا: بوجوب إعطاء القیمه، فالشک فی مورد السؤال یرجع إلى الأقل والأكثر الغیر الإرتباطیین، لأنّ اشتغال ذمّه كلّ منهما بنصف قیمه البدنه متیقن ویشک فی اشتغال الذمه بالزائد، نظیر تردد الدین بین الأقل والأكثر.

وإن قلنا: بوجوب إعطاء نفس البدنه، فالشک فی مورد السؤال یرجع إلى الأقل والأكثر الإرتباطیین، لأنّه یدور الأمر بین وجوب إعطاء تمام البدنه على كلّ منهما أو نصفها؛ وعلى تقدیر كون الواجب هو تمام البدنه لا یجزی الأقل ولا یسقط به التكلیف، نظیر تردد أجزاء الصّلاه بین الأقل والأكثر.

وعلى كلا التقدیرین: الشبهه فی مورد السؤال إنّما تكون وجوبیه ولا یجب الإحتیاط فیها باتفاق الأخباریّین، فالصحیحه فی موردها لم یعمل بها.

۱- ۱. فوائد الاصول ۳ / ۳۷۵ _ ۳۷۶.

مضافا إلى أنّ مورد البحث هو الشبهه البدويه التى لم يسبق العلم بالتكليف فى موردها بوجه من الوجوه، ومورد الصحيحه هو ما إذا علم بالتكليف فى الجمله وإن تردّد متعلّقه بين الأقل والأكثر؛ فيمكن الإلتزام بوجوب الإحتياط فى مورد الصحيحه وعدم وجوب الإحتياط فى مورد البحث؛ مع أنّ ظاهر الصحيحه هو كون المكلف متمكّنا من الفحص وتحصيل العلم بحكم الواقعه؛ ومحلّ الكلام هو ما إذا لم يمكن تحصيل العلم بحكم الواقعه، فلا يصح التمسك بالصحيحه لمورد البحث.

النظر فى جواب المحقق النائينى

النظر فى جواب الميرزا

لقد ادّعى الميرزا رحمه اللّه الإتفاق على عدم لزوم الإحتياط فى الإرتباطيين، مع أن الشيخ صرّح بذهاب جمعٍ من الأصوليين إليه.

لكنْ عن السيّد المجاهد الطباطبائى أنه نقل عن المعارج وجود الخلاف بين الاصوليين فى غير الإرتباطيين أيضا. فدعواه الإتفاق مخدوشه.

هذا أوّلاً.

وثانيا: إن ما ذكره من الفرق بين مورد الصحيحه ومحلّ الكلام، لكون موردها مقترنا بالعلم الإجمالى ــ لأن المفروض وجوب شئ على كلّ واحدٍ من الرجلين، غير أنه يشك فى أنّ الواجب جزاء كامل أو نصف جزاء ــ وما نحن فيه هو الشبهه البدويّه. مخدوش كذلك بأنه:

إن أراد تنجيز العلم لأطراف الشبهه فی موردها، ولا منجّز هنا، ففیه:

أنّ المتیقّن فی موردها هو الأقل ولا منجّز للأکثر.

وإنّ أراد وجود الإقتران بالعلم هناک دون ما نحن فیه. ففیه:

أنّ کلّ مکلّف ملتفت إلی الأحکام، یحصل له العلم الإجمالی بالتکلیف المرّدد بین الأقل والأکثر، وهـذا العلم الإجمالی لا ینحلّ بالأقل قبل الفحص وینحلّ بعده، فالتفریق بلا وجه.

موثقه ابن وضّاح

موثقه ابن وضّاح

ومنهـا: موثقه عبـداللّه بن وضّاح، قال: کتبت إلی العبـد الصالـح: یتواری عنّا القرص ویقبل اللّیل ویزیـد اللّیل ارتفاعا، وتسـتترعنّا الشـمس، وترتفع فوق الجبـل حمره، ویؤذّن عنـدنا المؤذّنون، فأصـلّی حینئـذٍ واُفطر إن کنت صائما أو أنتظر حتی تـذهب الحمره التی فوق الجبل؟

فکتب علیه السّلام: أری لک أن تنتظر حتی تذهب الحمره التی فوق الجبل، وتأخذ بالحائطه لدینک.(۱)

بتقریب أن قـول الإمـام علیه السّـلام: «تأخـذ بالحـائطه لـدینک» بمنزله التعلیـل لقـوله: «أری لـک...»، فتـدلّ الروایه علی وجـوب الإحتیاط مطلقا.

۱- ۱. وسائل الشیعه ۱۰ / ۱۲۴، الباب ۱۶ من أبواب المواقیت، رقم: ۱۴.

جواب الشيخ عن الاستدلال بالموثقه

جواب الشيخ عن الموثقه

وأجاب الشيخ عنها: بأنّ ظاهرها الإستحباب. والظاهر أن مراده بالإحتياط من حيث الشبهه الموضوعيّه، لاحتمال عدم استتار القرص وكون الحمره المرتفعه أماره عليها، لأن إراده الإحتياط فى الحكميّه بعيده عن منصب الإمام عليه السّلام، لأنه لا يقرّر الجاهل بالحكم على جهله، ولاريب أن الإنتظار مع الشك فى الاستتار واجب، لأنه مقتضى استصحاب عدم اللّيل والاشتغال بالصّوم وقاعده الاشتغال بالصّلاه. فالمخاطب بالأخذ بالحائطه هو الشاك فى براءه ذمّته عن الصّوم والصّلاه، ويتعدّى منه إلى كلّ شاك فى براءه ذمّته عمّا يجب عليه يقينا، لا مطلق الشاك، لأنّ الشّاك فى الموضوع الخارجى مع عدم تيقّن التكليف لا يجب عليه الإحتياط باتفاقٍ من الأخباريين أيضا. هذا كلّه على تقدير القول بكفايه إستتار القرص فى الغروب، وكون الحمره غيرالحمره المشرقيّه.

ويحتمل بعيدا أن يراد من الحمره الحمره المشرقيّه التى لابدّ من زوالها فى تحقق الغروب، وتعليله حينئذٍ بالإحتياط وإنْ كان بعيدا عن منصب الإمام كما لا يخفى، إلاّ أنه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لأجل التقيّه، لإيهام أن الوجه فى التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص وزوال احتمال عدمه، لأن المغرب لا يدخل مع تحقّق الاستتار.

كما أن قوله: «أرى لك» يستشمّ منه رائحه الإستحباب، فلعلّ التعبير به

مع وجوب التأخير من جهه التقيّه، وحينئذٍ، فتوجيه الحكم بالإحتياط لا يدلّ إلّا على رجحانه(۱)

النّظر فى الجواب

النّظر فى هذا الجواب

ولا يخفى الإضطراب فى كلامه، لأنه جعل كلمه «أرى» ظاهرةً فى الإستحباب، ثم قال: يستشمّ منها الإستحباب. على أنه لا معنى للإستحباب فى الشبهه الموضوعيّه.

هذا، ومقتضى الدقّه فى الموثقه ظهورها فى الشبهه الحكميّه، ولا أقلّ من عدم تماميّه دعوى ظهورها فى الموضوعيّه، فتصبح مجمله.

نعم، الأمر بالإحتياط فى الشبهه الحكميّه لا يناسب مقام الإمامه، ولكنّ ذلك يسوغ فى حال التقيّه، إلّا أنه لو كان فى حال التقيّه لما كان لكلمه «أرى» حاجه، وإنْ كان فى مقام بيان الحكم الواقعى، فلماذا قال: «أرى»؟

ثم إن استحباب الإنتظار لا يوافق فتوى الأصحاب، لأنّ دخول الوقت إن كان باستتار القرص، فأوّل الوقت أفضل، وإنْ كان بذهاب الحمره، فالإنتظار واجب.

على أن استحباب الإنتظار ليس من مذهب العامّه حتى تحمل الروايه على التقيّه، ففى الترمذى(۲): قول أكثر أهل العلم من أصحاب النبى صلّى اللّه عليه وآله

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۱۰.

۲- ۲. سنن الترمذى ۱ / ۱۰۸.

ومن بعدهم من التابعين على استحباب التعجيل فى صلاه المغرب بمجرّد إستتار القرص، وقد رووا عن جابر وغيره أن النبى كان يصلّى المغرب بغيبوبه القرص.

ومن هنا، يمكن القول بحمل «أرى لك» على الوجوب، بأنْ يكون الإمام قد أمر بالإنتظار، ثم ذكر كبرىً طبقّها على المورد وهى الإحتياط، فتكون الرّوايه على بعض التقادير دالّهً على وجوب الإحتياط. واللّه العالم.

وأمّا سندا، فقال الشيخ: موثقه على الأقوى، وقد أشار بذلك إلى تضعيف ابن الغضائرى ــ وتبعه العلّامه(۱) ــ «سليمان بن داود» وهو المنقرى بالقرينه، ولكنّ النجاشى وثّقه،(۲) وهو مقدّم على تضعيف ابن الغضائرى لكونه متسرّعا فى تضعيف الرّواه، ومن هنا أسقط الوحيد البهبهانى تجريحاته كما صرّح بترجمه إبراهيم بن عمر اليمانى.(۳)

روايه كميل

ومنها: روايه كميل، فعن الإمام الرّضا عليه السّلام قال قال أمير المؤمنين عليه السّلام لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت.(۴)

ص: ۲۴۳

۱- ۱. خلاصه الأقوال: ۳۵۲.

۲- ۲. رجال النجاشى: ۱۸۴.

۳- ۳. اُنظر تعليقه الوحيد البهبهانى: ۱۲۰.

۴- ۴. وسائل الشيعه ۲۷ / ۱۶۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى، رقم: ۴۶.

جواب الشيخ ونقده

جواب الشيخ

أجاب عنها الشيخ بما حاصله: الحمل على الإرشاد أو الطلب الجامع بين الوجوب والإستحباب. أمّا عدم الحمل على الوجوب، فللزوم تخصيص الأكثر. وأمّا عدم الحمل على الإستحباب، فلأنه يلزم تخصيص موارد الإقتران بالعلم، مع أن القدر المتيقن من موارد الإحتياط هو مورد الاقتران به.

ثم اختار الإستحباب، لأن معنى الروايه مطلوبيّه غايه الإحتياط، كما هو ظاهر تنزيل الدين بمنزله الأخ، فيكون وزآنهاوزان قوله تعالى: «فَاتَّقُوا اللّه َ مَا اسْتَطَعْتُمْ».(۱) فالإستدلال للوجوب ساقط.

أقول:

ظاهر عبارته صلاحيّه الحمل على الوجوب لولا لزوم تخصيص الأكثر، وكذا على الجامع بينه وبين الإستحباب. وكلاهما ممنوع. وذلك:

لأن «الشّبهات» يأبى التخصيص، ولسان أخبار الإحتياط هو لزومه فی جميع شئون الدين، فأمّا الشّبهات المقرونه بالعلم الإجمالی والبدويّه قبل الفحص، فلا يمكن إخراجها، بل هذه هی القدر المتيقّن من الإحتياط فی الدين، وإنّ موارد الشّبهات البدويّه بعد الفحص وارده فی أخبار الإحتياط، لكونها من الدين كذلك، وحينئذٍ:

إمّا أنْ يكون الطلب مولويّا مقدّمةً للإحتياط.

۱- ۱. سوره التغابن، الآيه: ۱۶.

وهذا غير معقول، لأنه لا مقدّمه لتعلّق التكليف فى موارد الإحتياط.

وإمّا أنْ يكون الطلب مولويّا نفسيّا.

وهذا يحتاج إلى القرينه. على أنه يستلزم تعدّد العقاب فى صوره المخالفه.

وإمّا أن يكون مولويّا طريقيّا:

فإنْ كان بداعى إيصال الإحتياط بالنسبه إلى الواقع، فهذا يتوقف على صلاحيّه الإحتياط للطريقيّه والموصليّه إلى الواقع، وليس للإحتياط هذه الصّلاحيّه الثابته للأمارات.

وإنْ كان بداعى تنجيز الواقع، فكذلك، لأن الواقع فى موارد الإقتران منجّز بالعلم، فلا يعقل تنجّزه بالإحتياط أيضا.

وتلخّص: عدم صحّه الحمل على المولويّه.

والحمل على الإرشاد فى موارد الإقتران بالعلم، وعلى المولويّه فى موارد عدم الإقتران به، غيرتام، لأنّ مدلول الهيئه بسيط ولا يقبل التبعّض.

فثبت كون الطلب إرشاديّا بالبرهان، وهو نفس ما ذكر فى أخبار الوقوف.

وتلخّص: عدم صلاحيّه أخبار الإحتياط للحمل على المولويّه، لا أنها تصلح إلّا أن تخصيص الأكثر هو المانع، بل الحمل على الإرشاد هو المتعيَّن.

وإذا بطل الحمل على المولويّه بطل حمله على الطلب المولوى الجامع بين الوجوب والإستحباب. على أن الطلب الجامع فى موارد الإقتران غيرمعقول.

أما الإستحبابى، فلضروره أنّ الإستحباب يجامع الترخيص فى الترك، فيجوز عقلاً ترك الإحتياط فى موارد العلم، مع أنّ العقل حاكم بوجوبه فيها.

ص: ۲۴۵

وأمّا الوجوبى، فلأن العقل حاكم بوجوبه قبل الشرع، فلا يكون الطلب الشرعى فى مورده مولويًا.

وتلخّص:

ضروره حمل أخبار الإحتياط على الإرشاديّه.

وأمّا خصوص خبر كميل، فقد حمله الشيخ على أعلى مراتب الإحتياط، _ وهو فى الشبهه الوجوبيّه والموضوعيّه _ فيكون مستحبًا.

لكنْ فيه: إنّ المورد من مفهوم الموافقه، لأنه إذا كان أعلى المراتب موردا للطلب، فبالأولويّه تكون جميع المراتب مطلوبهً، إذ لا معنى لحمل الطلب فى موارد الإقتران على الإستحباب.

هذا، وقد قال الشيخ فى سنده: ليس فى السّند إلاّ على بن محمد الكاتب الذى يروى عنه المفيد.

فإنْ أراد الإعتماد عليه بسبب روايه المفيد عنه، فإنّ مجرّد الروايه لا يكفى للإعتماد.

طريقان آخران للحمل على الإرشاديّه ذكرهما السيد الخوئى ونقدهما

طريقان آخران للحمل على الإرشاديّه

وبقى طريقان آخران للحمل على الإرشاد.(١)

أوّلهما: إن أخبار الإحتياط تحمل على الإرشاد، من جهه أنّ حسن الإحتياط عقلى، فأوامر الشّارع به إرشاد إلى ما يدركه العقل.

١- ١. مصباح الاصول ٢ / ٢٩٩.

وفیه: إن لازمه عدم کون النهی عن الظلم والکذب مولویّا، لحکم العقل بقبح الظلم والکذب. هذا نقضا.

وأمّا حلاًّ فإنه إنما یحمل الخطاب علی الإرشادیّه إنْ لم یمکن حمله علی المولویّه، کما هو الحال فی باب الإطاعه والمعصیه، وإلاّ فلا وجه للحمل علی الإرشادیّه.

والثانی: إنّ حمل أخبار الإحتیاط علی الوجوب محذوره لزوم تخصیص ما هو آبٍ عن التخصیص، إذ لا معنی لأن یقال بلزوم الإحتیاط إلاّ فی المورد الفلانی، أخوک دینک فاحتط لدینک إلاّ فی کذا.

وفیه: إن هذا مبنیٌ علی أنْ تکون صیغه «إفعل» ظاهره فی الوجوب وضعا، فیلزم ما ذکر. لکن الصّحیح أنّ الدالّ علی الوجوب هو العقل، وهو مبنی القائل بهذا الوجه. وعلیه، فلا تدل الهیئه إلاّ علی الطلب، ولا ینافیه ترخیص الشّارع فی الشبهه الموضوعیّه والوجوبیّه، لأنّ أدلّه الإحتیاط حینئذٍ لا تکون آبیهً عن الترخیص فی الترک، ویشهد بذلک حمل القائل الأدلّه علی الإرشاد أو الإستحباب، وأمّا الموارد التی لیس فیها ترخیص فالعقل حاکم باللاّبدیّه.

وممّا ذکرنا ظهر النظر فی کلمات المحقق الإصفهانی،(1) حیث حمل أخبار (الوقوف) علی الإرشاد. أمّا أخبار (الإحتیاط) فعلی المولویّه.

۱- ۱. نهایه الدرایه ۴ / ۱۰۲.

والتحقیق عدم الفرق. وتوضیح ذلک:

إنه قال بتعیّن حمل الأمر بالإحتیاط علی المولوی النفسی، لأن العناوین علی قسمین، منها ما له موضوعیّه عنوانا مثل: صلاه الجمعه، فإنه بعنوانه موضوع للوجوب. ومنها ما لیس له موضوعیه مثل: عنوان الإحتیاط، فإنه الطریقیّه إلی الواقعیات ذاتا. هذا من جهه.

ومن جهه اخری: الطلب النفسی یدور مدار قیام الغرض بذاته، سواء کان بعنوانه أو بعنوان معرّفه وطریقه، وحینئذٍ یمکن أن یکون عنوان الإحتیاط المعرِّف موردا للطلب النفسی. أی: إن المعرّفیه لاتنافی نفسیّه الطلب المتعلّق به.

وعلی هذا، إذا تعلّق غرض الشّارع بصلاه الجمعه، فتارهً: نفس هذا الغرض یقتضی إیجاب صلاه الجمعه لکن بعنوان معرّفه فیقول: احتط بالنسبه إلی صلاه الجمعه، فیکون الإحتیاط واجبا بالوجوب المولوی النفسی لغرض حفظ الواقع.

قال: لکن التعلیل الموجود فی أخبار الوقوف: «فإن الوقوف...» یمنع من حملها علی المولویّه.

أقول:

لکنّ الأمر بالإحتیاط موجود فی موارد الإقتران بالعلم الإجمالی أیضا، وحملها علی المولویّه محال.

تلخّص:

إن أخبار الإحتیاط کأخبار الوقوف إرشادیّه، ولا یؤثر اشتمال الثانیه علی التعلیل، لا سیّما بناءً علی ما هو الأظهر من أن «الهلکه» فیها أعمّ من العقاب

والمفسده. وحملها على الطريقيّه لتنجيز الواقع محال، لتنجيز العلم فى مورد الإقتران. كما ظهر عدم تماميّه الحمل على المولويّه.

النسبه بين أخبار الإحتياط وأدلّه البراءه

النسبه بين أخبار الإحتياط وأدلّه البراءه

ثم ما هى النسبه بين أخبار الإحتياط وأدله البراءه بناءً على مولويّه أخبار الإحتياط؟

لقد أجاب المحقق الإصفهانى _ القائل بالمولويّه فى أخبار الإحتياط _ عن استدلال الأخباريين بها لوجوب الإحتياط فى الشّبهات البدويّه، فقال ما حاصله:(۱)

إن حديث الرفع وارد على أخبار الإحتياط، لأن مدلوله جعل عدم فعليّه التكليف الواقعى فى مرتبه الظاهر، فهو ناف للتكليف، فلا يبقى معه موضوع لأخبار الإحتياط.

مناقشه كلام المحقق الإصفهانى

مناقشه كلام الإصفهانى

وفيه: إنه إذا كان مدلول حديث الرفع اعتبار عدم التكليف فى مرتبه الظاهر، وأن أخبار الإحتياط وردت لحفظ الواقع فى مرتبه الواقع، بمعنى عدم سقوط الواقع لا واقعا ولا ظاهرا، فإن موضوع الأخبار هو الجهل بالواقع لا الجهل به فى

۱- ۱. نهايه الدرايه ۴ / ۱۰۹ _ ۱۱۱.

مرتبه الظاهر، وحينئذٍ، لا يرد عليها حديث الرفع، وإنا لا نحتمل أن لا يقول الإصفهانى بمطلوبيّه الإحتياط لدرك الواقع، ولذا يكون الإحتياط بالنسبه إلى الواقع مطلوبا حتى مع وجود الحجّه الظاهريّه _ إلاّ أنها مطلوبيه ندبيّه _ كما أنه لا ريب بجهل المجتهد بالواقع مع وجود حديث الرفع عنده، فالواقع _ وهو موضوع أخبار الإحتياط محفوظ _ فلا ورود.

وأمّا «كلّ شئ لك حلال...»

فإنّه نصّ فى الترخيص، وأخبار الإحتياط ظاهره فى وجوب الإحتياط، والنصّ مقدّم.

وأيضا: فإنّه يختصُّ بالشبهه الموضوعيّه، فهو مختلفٌ موردا مع أخبار الإحتياط.

أقول:

لكنّ مقتضى دقّه النظر أن تكون النسبه هى العموم والخصوص، ومع هذه النسبه لا تصل النوبه إلى الجمع الدلالى بالنصّ والظاهر. وذلك، لأنّ قاعده الحلّ لا تجرى فى أطراف الشبهه المقرونه بالعلم والبدويّه قبل الفحص، بل هى مختصّه بالشبهه التحريميّه بعد الفحص، لكنّ أخبار الإحتياط أعمّ، فالنسبه العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد. فما دلَّ على القاعده مقدّم من هذا الباب.

نعم، لو كانت أخبار الإحتياط مختصّهً بالشبهه الحكميّه التحريميّه لوقع التعارض وحمل الظاهر على النصّ.

ص: ٢٥٠

وعدم شمول قاعده الحلّ للشبهه الوجوبيّه هو وجه التأمّل الذى أمر به فى الكفايه،(۱) بل هى مختصّه بمورد الحرمه كما تقدّم.

هـذا، ولو تنزّلنـا عمّـا ذكرنـا ــ من حمـل أخبـار الإحتياط كأخبار الوقوف على الإرشاد، لأن الحكم الشـرعى بعـد الحكم العقلى الكـائن بعـد الشـرعى غيرمعقول، وأنّ المتنجّز لا يتنجّز ثانيا، ومع الإلتفات إلى أنّ موارد الإقتران بالعلم لاتقبل الخروج عن أخبار الإحتياط و«الشبهه» ــ وسلّمنا كونها مولويّه...

فإن أخبار البراءه تكون مخصصّةً لأخبار الإحتياط.

وتوضيحه بعد ظهور عدم وصول النوبه إلى الجمع بالنصّ والظاهر:

إنّ موضوع حديث الرفع ونحوه «ما» ومحمولها «الرفع».

وموضـوع أخبـار الإحتيـاط هـو «التكليـف المجهـول»، الأعـمّ من المقرون بـالعلم وغيره. وبعبـاره اخرى هـو: «الشـبهه» الأعـمّ من المقرونه والبدويّه مطلقا.

فـدائره موضوع أخبار البراءه أضـيق من دائره موضوع أخبار الإحتياط، لأنّها لا تعمّ المقرونه والبـدويّه قبل الفحص. هـذا من جهه الموضوع.

وأمّا من جهه المحمول، فإن محمول أخبار الإحتياط ظاهر فى الوجوب، ومحمول أخبار البراءه نصّ فى الترخيص أو أظهر.

وحينئـذٍ، فإنه على القول بأنّ تقدّم الخاصّ على العام هو بملاك الأظهريّه كما عليه صاحب الكفايه، يتقدّم الخاصّ على العامّ هنا بهذا الملاك أيضا، فكان

۱- ۱. كفايه الاصول: ۳۴۶.

تقـدّم أخبـار البراءه بملاـكين: كونهـا أظهر من أخبـار الإحتيـاط، وحكومه أصاله الظهور فى طرفها على أصاله الظهور فى طرف أخبار الإحتياط. وهذا هو مراد الكفايه من عطف «الأخص» على «الأظهر» فى عبارته وإنْ لم يلتفت شرّاحه.

وتلخّص: أنْ لا مجال للجمع الـدلالى، إذ الموضوع فى أدلّه البراءه أضـيق دائرةً، فيتمّ التخصـيص. ولا وجه لحمل أخبار الإحتياط على الإستحباب أو الطلب الجامع بين الوجوب والإستحباب.

والحاصل: تقدّم أخبار البراءه بالتخصيص.

فإنْ قيل: لسان أخبار الإحتياط ـ خاصةً مثل «أخوك دينك» ـ آبٍ عن التخصيص، فيأتى دور الجمع الدلالى.

قلنا:

أوّلًا: ليس كلّها آبيا عنه.

وثانيا: إنّ هـذا كرّ على ما فرّ، لأنّه مع الجمع الدلالى أيضا لابدَّ من رفع اليد عن ظهور «احتط لدينک» فى الوجوب، وهذا يوجب خروج المقرونه والبدويّه قبل الفحص، لوجوب الإحتياط فيها.

ثـمّ إنه قـد تـوهّم كـون النسـبه بين الطرفين ـ أخبـار الـبراءه والإحتيـاط ـ هى العمـوم من وجه. وهـو فاسـد، بـل النسـبه العمـوم والخصوص المطلق.

نعم، النسـبه بين أخبـار الوقـوف والـبراءه هى العمـوم من وجه، لكـون أخبـار الوقوف فى موارد الشـبهه التحريميّه، لكونهـا مورد التوقف.

ص: ۲۵۲

۳. أخبار التثلیث

اشاره

۳. أخبار التثلیث

ومن ذلک مقبوله عمر بن حنظله الوارده فی الخبرین المتعارضین عن أبی عبداللّه علیه السّلام قال:

ینظر إلی ما کان من روایتهما عنّا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه عند أصحابک، فیؤخذ به عن حکمنا ویترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند أصحابک، فإن المجمع علیه لاریب فیه. وإنّما الامور ثلاثه: أمر بیّن رشده فیتّبع، وأمر بیّن غیّه فیجتنب، وأمر مشکل یردّ علمه إلی اللّه وإلی رسوله. قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه وآله: حلال بیّن وحرام بیّن وشبهات بین ذلک، فمن ترک الشبهات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات ارتکب المحرّمات وهلک من حیث لایعلم. ثم قال فی آخر الحدیث: فإن الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات.(۱)

قال الشیخ:

وجه الدلاله: إن الامام علیه السّلام أوجب طرح الشاذ معلّلاً بأن المجمع علیه لاریب فیه، والمراد: إن الشاذ فیه الریب لا أنّ الشهره تجعل الشاذ ممّا لاریب فی بطلانه وإلّا لم یکن معنی لتأخیر الترجیح بالشهره عن الترجیح بالأعدلیّه والأصدقیّه والأورعیّه، ولا لفرض الراوی الشهره فی کلا الخبرین ولا لتثلیث الامور ثم الاستشهاد بتثلیث النبی صلّی اللّه علیه وآله. والحاصل: إن الناظر فی الروایه یقطع بأن الشاذ ممّا فیه الریب فیجب طرحه وهو الأمر المشکل الذی

ص: ۲۵۳

۱- ۱. وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۵۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، رقم: ۹.

أوجب الإمام ردّه إلى اللّه ورسوله. فيعلم من ذلک کلّه أن الإستشهاد بقول رسول اللّه فی التثلیث لا- یستقیم إلاّ- مع وجوب الاحتیاط والاجتناب عن الشبهات.

مضافاً إلی دلاله قوله: «نجا من المحرّمات» _ بناءً علی أنّ تخلیص النفس من المحرّمات واجب _ وقوله: «وقع فی المحرّمات وهلک من حیث لا یعلم».

جواب الشیخ

ثم أجاب رحمه اللّه عن هذا الإستدلال: بأن الأمر بالإجتناب عن الشبهه إرشادی، للتحرز عن المضرّه المحتمله فیها... فی کلامٍ طویل، فلیراجعه من أراد الوقوف علیه.(۱)

جواب المحقق النائینی

وأجاب المحقق النائینی: بأنّ دلاله هذه الأخبار تتوقف علی أن یکون المراد من الوقوع فی المحرّمات هو الوقوع فی المحرّمات التی فی موارد الشبهه، و الظاهر منها هو الوقوع فی المحرّمات المعلومه لأجل أنّ ارتکاب الشبهات یوجب وهن المحرّمات و عدم الإعتناء بها، فیقع الإنسان فیها من حیث لا یعلم. و أما إذا کان المراد منه هو الوقوع فی المحرّمات التی فی موارد الشبهه، فهو لیس من حیث لا یعلم، بل من حیث العلم بوجوب الإحتیاط.

۱- ۱ . فرائد الاصول: ۲۱۱.

و علی ذلک، فیکون مفاد تلک الروایات أجنبیاً عن محلّ الکلام بالکلیّه، ویکون مفادها مفاد قوله علیه السّلام: من حام حول الحمی یوشک أن یقع فیه، وغیره من الأخبار الوارده بهذا المضمون.(۱)

جواب المحقق الخوئی

و أجاب السیّد الخوئی: بأن ما ثبت فیه الرخیص ظاهراً من قبل الشّارع داخل فی ما هو بیّن رشده، لا فی المشتبه کما هو الحال فی الشبهات الموضوعیه. وبالجمله: المشکوک حرمته کالمشکوک نجاسته، و کما أنّ الثانی غیر مشمولٍ لهذه الأخبار کذلک الأول، والملاک فی الجمیع ثبوت الترخیص المانع من صدق المشتبه علی المشکوک فیه حقیقه، و إن صحّ إطلاقه علیه بالعنایه باعتبار التردّد فی حکمه الواقعی.(۲)

هذا، و لعلّ وضوح الجواب عن هذه الروایات، أو کونها أجنبیّه عن محلّ الکلام، هو السّبب فی عدم ذکر صاحب الکفایه لها فی أدله الأخباریین.

تنبیهٌ

هل یعقل کون الأمر بالإحتیاط طریقیّا؟

هل یعقل کون الأمر بالإحتیاط طریقیّاً؟

ص: ۲۵۵

۱- ۱ . أجود التقریرات ۳/۳۳۳.

۲- ۲ . مصباح الاصول ۲/۳۰۱.

قيل: بأنّه إنشاءٌ بداعى تنجيز الواقع.

و خالف المحقق الإصفهانى.

و توضيح كلامه هو: إن قولنا «صلّ» مركّب من ماده و هيئه، فمدلول الهيئه هو البعث النسبى، و هو قد يلحظ بالنحو الاسمى، كأن يقال: مدلول صيغه إفعل هو البعث، و قد يلحظ بالنحو النسبى. و هذا تاره: بعث حقيقى، و هو التحريک، أى النسبه المتحقّقه بين المحرّك والمتحرّك، فهذا بعث نسبى و نسبه بعثيه تتحقّق بالتحريک الخارجى، و لا ـ يلحظ فيه نفس التحريک والبعث بل الملاحظ والملتفت إليه إستقلالاً و تفصيلاً هو المحرّك والمحرّك إليه، و هذا البعث الخارجى التكوينى له وجود جعلى، و هو الوجود الإنشائى، و ذلک يكون عند ما يوجد ضمن هيئه «إفعل»، فيكون معنى «إفعل» معنى حرفيّاً، و هو نفس البعث النسبىّ الذى لا يلحظ باللّحاظ الإستقلالى، و بهذه الصيغه يوجد الإنسان النسبه البعثيّه بوجودها الإعتبارى الإنشائى.

والأنشاء فعلٌ من الأفعال، و هو إختيارى لا إضطرارى، و يستحيل أن يكون بلا داع، فإن كان الإنشاء للنسبه البعثّيه ناشئاً من التحريک و البعث، كان الإنشاء مصداقاً للبعث، و إن كان ناشئاً من داعٍ آخر غير البعث كالتعجيز، فيكون مصداقاً للتعجيز مثل: «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ »، و كالإمتحان، فيكون مصداقاً للإمتحان، و كلّ هذه الإنشاءات بهذه الدواعى معقول. ويشترط فى جميعها قابليّه المادّه لذلک الدّاعى، فإن كانت المادّه قابله للتنجيز كان الإنشاء بداعى التنجيز، و هل مادّه «إحتط» قابله؟

ص: ٢٥٦

إنّ «خبر الثقه» منجز للواقع، و «الإحتمال» فی الشهاده قبل الفحص کذلک، و کذا «الیقین السّابق» فی الإستصحاب، ولکن «الإحتیاط» لا یصلح لأن یکون منجّزاً للواقع، وعلی هذا، لا یعقل کون الأمر به بداعی التنجیز. ووجه العدم هو: إن مادّه الإحتیاط لا تقبل المنجّزیه للواقع، لأن القابل للمنجزیّه هو إحتمال وجود الواقع، و احتمال وجود الواقع لا یدخل تحت الهیئه. إذن، المادّه الوارده تحت الهیئه و هی «الإحتیاط» لا تنجّز الواقع. والمنجّز له _ و هو الإحتمال المذکور _ لا یدخل تحت الهیئه. إذن، لا یمکن أن یکون «إحتط» أمراً بداعی تنجیز الواقع.

أقول:

ذکر شیخنا أنّ ظاهر کلامه أن «المنجزیّه» قابله للجعل، لأنه قال بأن الإحتمال لا یمکن أن یدخل تحت النسبه البعثیّه، وإلّا أمکن أن یکون منجّزاً و تمّ الإنشاء بداعی التنجیز، فنقول بناءً علی ذلک:

إنّ المنجزیّه هی المصحّحه للعقاب، و فی مقابلها: المعذّریه. وهما تاره: ذاتیّان کالعلم، فإنه منجّز أو معذّر بذاته، و اُخری: غیر ذاتیین لکنهما قابلان للجعل والإعتبار، و ذلک فی غیر العلم، مثلًا: خبر الواحد إن اعتبر فهو مصحّح أو معذّر، و کذا احتمال التکلیف... غیر أن اعتبار التنجیز لشی ء یقتضی أمرین یتحقق بهما:

أحدهما: تحقّق الإعتبار من المعتبر.

و الثانی: وجود المبرز لهذا الاعتبار، ویکفی للمبرزیّه القابلیّه العرفیّه، فإذا قال «صدّق العادل»، فقد اعتبر المنجّزیه للخبر أو المعذریّه له تشریعاً، وقد أبرزه

بهـذا اللّفـظ المـبرز عنـد العرف و العقلاء، حيث يرى العرف الملازمه العرفيّه بين «إعتبار خبر الثقه» و بين قول المعتبر «صدّق العادل»، فكأن قوله «صدّق العادل» جاء لإعطاء المنجزّيه لخبر الثقه، و هـذا ما يستفيده أهل العرف فى نظر المحقق الخراسانى رحمه اللّه.

و على هذا الأساس: لمّا قال «احتط»، فقد أورد الهيئه على مادّه الإحتياط لجعل المنجزّيه لملزومها و هو «الإحتمال»، و هذا التلازم موجود عقلاءً، إذ لولا اعتبار الإحتمال منجّرا لم يكن معنى لطلب الإحتياط.

فما ذكره المحقق الإصفهانى قدّس سرّه مندفع، و حاصل الدفع كفايه الملازمه العرفيّه بين مدخول الهيئه و ما أريد جعل المنجزّيه له.

وهذا كلّه بناءً على قابليّه المنجزيّه للجعل والإعتبار.

ولكن الحق عدم معقوليّه جعل المنجّزيه، لأن المنجّزيه والمعذريّه أمران عقليّان، يراهما العقل دائرين مدار البيان، فما كان بياناً كان صالحاً لهما و إلا فلا.

وبعباره اخرى، البيان موضوع المنجّزيه والمعذريّه، والذى بيد الشّارع هو البيان لا جعل المعذّر والمنجّز، و صلاحيّه الشىء للبيانيّه تارةً ذاتيّه كالعلم، واخرى: الصّلاحيه ناقصه والشّارع يتمّمها، كأن يجعل خبر الواحد طريقاً إلى الواقع بإلغاء إحتمال الخلاف فيتم البيان، و يكون موضوعاً لحكم العقل بالمعذريّه والمنجّزيه، و كذلك قوله: «إحتط» يكون بياناً، وإذا كان بياناً صار منجّزاً بحكم العقل.

وهذا مبنى الشيخ و قد شيّده الميرزا، و نحن ندّعى أنّه مراد صاحب الكفايه لكن لم يتّضح لبعضهم مراده، واللّه العالم.

ص: ٢٥٨

الاستدلال بالعقل للإحتياط

اشاره

العقل

واستدلّ الأخباريون من العقل بوجهين:

الوجه الأوّل: العلم الإجمالی

تقریب الکفایه

تقریب الاستدلال کما فی الکفایه

أمّا صاحب الکفایه، فمحصّل کلامه فی تقریب هذا الوجه هو:(۱)

إنه عنـدنا علم إجمالی بوجود واجباتٍ ومحرّمات فی الشـریعه، وبهذا العلم تتنجّز الواجبات والمحرمات کلّها، و یتحقّق الإشـتغال الیقینی المقتضـی للفراغ الیقینی، ومع الفحص عن الأمـارات والاـصول المثبته للتکـالیف، والعمـل بتلـک الاـصول والأمـارات لا یحصل الفراغ، لاحتمال وجود تکالیف

۱- ۱. کفایه الاصول: ۳۴۶.

شرعيّه فی غیرموارد تلک الأمارات والاصول. وحینئذٍ یجب الإحتیاط حتی حصول الفراغ الیقینی.

تقریب الشیخ

وقرّبه الشیخ بما حاصله:(۱)

إنه عندنا علم بوجود محرّمات فی الشریعه، وهذا العلم یقتضی الإمتثال وترتیب الأثر علیه، لقوله تعالی «وَما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»،(۲) لکنّ الإمتثال لا یتحقّق إلّا إذا حصل الیقین ببراءه الذمّه، وحصول البراءه الیقینّیه لا یکون إلّا بترک جمیع محتملات الحرمه أو بقیام الحجّه علی عدم العقاب بالنسبه إلی طائفهٍ من الأطراف، کما إذا دلّ دلیل علی عدم وجود المحرّم فیها، فإنه یدلّ بالملازمه علی عدم العقاب علی ارتکاب تلک الأطراف.

الفرق بین التقریبین

ولا یخفی الفرق بین التقریبین، لأنّ الشیخ لم یتعرّض للواجبات، وصاحب الکفایه تعرّض للواجبات والمحرمات معا. ثم إنه علی تقریب الکفایه یلزم علی الأخباریین الإحتیاط فی الشّبهات الحکمیّه الوجوبیّه الکلیّه، مع أنهم یقولون فیها

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۱۲.

۲- ۲. سوره الحشر، الآیه: ۷.

بالبراءه. فكان تقريب الكفايه غيرموافقٍ لمسلك الأخباريين، وتقريب الشيخ يوافق مسلكهم.

إلّا أنّ فى تقريب الشيخ نقصا من جههٍ اخرى، وذلك لاشتماله على الاستدلال بالآيه المباركه، وهو فى غير محلّه، لأن الأمر فيها إرشاد إلى النواهى التحريميّه والتنزيهيّه، والحاكم بوجوب إطاعه النبى صلّى اللّه عليه وآله هو العقل، وحملها على المولويّه ـ كما لعلّه ظاهر عبارته ـ يستلزم تخصيصها بالنواهى التحريميّه، وهو تخصيص بلا مخصّص.

جواب الشيخ بوجهين

جواب الشيخ

ثم إن الشيخ أجاب عن الإستدلال بوجهين:(۱)

الوجه الأوّل

إن التكليف بالواقعيّات هو للقادر، لكن المكلّف به هنا لايخلو عن أن يكون هو الواقع بما هو واقع، أو المؤدّى للطريق بما هو، أو الواقع بما هو مؤدّى.

أمّا الأوّل، فغير مقدور.

وأمّا الثانى، فغير متعلّق للتكليف وإلّا يلزم التصويب.

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۱۳.

یعنی: إنّ کون المکلّف به هو الواقع بما هو مؤدی الطریق یستلزم تقیید الواقع بقید کونه مؤدّی الطریق، وهذا یستلزم التصویب.

علی أن الطریق کاشف والواقع هو المنکشف، وتقیید المنکشف بالکاشف غیرمعقول.

فتعیّن أن یکون التکلیف متعلّقا بالواقع بما هو مؤدّی الطریق، فهو متعلّق العلم الإجمالی.

الوجه الثانی

إنّ الطرق القائمه علی التکالیف توجب انحلال العلم الإجمالی.

إشکال الکفایه علی الوجه الثانی

إشکال الخراسانی علی الوجه الثانی

وأشکل المحقق الخراسانی(۱) علی الجواب الثانی: بأنّ هنا علمین إجمالیین، أحدهما کبیر، والآخر صغیر وهو فی دائره الطرق، والکبیر دائما ینحلّ بالصغیر. أمّا الکبیر فهو العلم بالواقعیّات، وأمّا الصغیر فهو العلم بکون تلک الواقعیّات موجوده فی دائره الطرق، فلا یوجد من أوّل الأمر علم إجمالی فی غیردائره الطرق حتی ینحلّ ذلک العلم الإجمالی الکبیر بهذا العلم الإجمالی انحلالاً حقیقیّا.

۱- ۱. کفایه الاصول: ۳۴۷.

ولو سلّم احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على غير موارد قيام الطرق، فإنّ المعلوم بالإجمال يحتمل انطباقه على تلك الموارد، وقيامها ــ وإنْ كان بعد العلم ــ إلاّ ـ أنّ متعلّق الأمارات موجود سابقا من أوّل الأمر، فالتكاليف التى تعلّق بها العلم الإجمالى قد قامت عليها الأمارات، ومع احتمال هذا الإنطباق ينحلّ العلم.

فإن قلت: إنا لا ـ نقول بثبوت التكاليف بالأمارات، لبطلان القول بالسببيّه، بل مقتضى أدلّه اعتبارات الأمارات جعل المنجزيّه والمعذريّه لها، فالعلم بالتكاليف غيرمنحلّ، لأن الأماره لم تثبت التكليف الواقعى بل أفادت وجوب ترتيب آثار التكليف.

قلت: إنه وإنْ كان كذلك، إلا ـ أنه بمقتضى أدلّه الإعتبار تنصرف المنجزيّه إلى الأماره، فالتنجّز منحصر بموارد قيام الطرق والأمارات، وحينئذٍ ينحلّ العلم انحلالاً حكميّا، لعدم التنجز فى غير دائره الطرق، والعقل ملاك حكمه هو التنجّز لا الواقع، وعليه، فإنّ ما سوى موارد الأمارات ــ وإن لم يخرج عن طرفيّه العلم ــ خارج عن طرفيّه العلم المنجّز والمؤثر، وهذا هو الإنحلال الحكمى.

فهذان طريقان لصاحب الكفايه فى الجواب، والثانى يكون بعد التنزّل عن الأوّل.

ويمكن أن يقال بالتفصيل، ففى البعض الذى قامت عليه الأماره، بجعل البدل. وفى البعض الآخر بالإنحلال الحكمى.

ص: ٢۶٣

طريق المحقق العراقى لانحلال العلم

طريق العراقى

وقال المحقق العراقى(۱) بالإنحلال الحكمى، ولكن على وجهٍ خاصّ، وقد عيّن قبل ذلك موقع الإنحلال وعدمه، فذكر أن العلم الإجمالى بالتكليف يكون على أنحاء:

فتاره: يعلم بالتكليف علما إجماليّا، ثم يخرج عن الإجمال. وهذه الصّوره خارجه عن الإنحلال موضوعا، بل قد تبدّلت الصّوره الإجماليّه إلى التفصيليّه.

واخرى: يعلم بالتكليف إجمالاً، ثم تقوم الأماره على التكليف فى طرفٍ. وهذه الصّوره أيضا لا ربط لها بالإنحلال، بل هى من باب جعل البدل. أى: إن المولى يتصرّف فى مرحله الفراغ ولا يتصرّف فى مرحله الإشتغال _ والإنحلال معناه حصول المانع من تأثير العلم فى الإشتغال _ حتى يتحقق الإنحلال، لأنّ قوام الإنحلال كون العلم التفصيلى مقارنا للعلم الإجمالى، فلو كان متأخّرا عنه لم يتحقق الإنحلال الحقيقى للعلم الإجمالى. مثلًا: إذا علم بخمريّه أحد الإناءين، وقامت الأماره على أحدهما، فإن الشّارع يجعل فى مقام الإمتثال مورد الأماره بدلاً عن الخمر الواقعى، ويكون الإجتناب عنه مفرّغا للذمه المشغوله بالخمر الواقعى المعلوم بالإجمال، نظير قاعده الفراغ.

وثالثه: وهى صوره الإنحلال، بأنْ يكون تحقق العلم التفصيلى بالنسبه إلى بعض الأطراف مقارنا للعلم الإجمالى، فإذا حصل العلم التفصيلى المقارن تحقّق الإنحلال.

۱- ۱. نهايه الأفكار ۳ / ۲۴۸.

فظهر مورد جعل البدل، ومورد تبدّل الصّوره، ومورد الإنحلال.

قال رحمه اللّه، إن الإنحلال هنا حكمى وليس بحقيقى...

أمّا أنه ليس بحقيقى، فلأنّ دليل القول به إمّا الوجدان أو البرهان.

أمّـا الأـوّل فتوضـيحه هو: إنه تارةً يكون للمعلوم بالتفصـيل والمعلوم بالإجمال عنوان، كأنْ يعلم إجمالاً بحرمه إناء زيـد الموجود بين الآـنيه، ثم يحصـل العلم التفصـيلى بأنَّ هـذا المعيَّن هو إناء زيـد، فالعنوان هو إناء زيـد. واخرى: لايكون ذا عنوان، كأن يعلم إجمالاًـ بحرمه أحـد الإنـاءين، ثم يعلم تفصـيلاً بحرمه هـذا الإنـاء المعيَّن. والثـانى هو مورد الإنحلاـل، لكن مع وجود هـذا العلم التفصيلى المقارن للإجمالى لا يتحقق الإنحلال أصلاً بالوجدان، لأن المكلّف يقول: هذا هو الحرام وذاك مشكوك الحرمه.

وأمّـا الثانى، فلأنه إذا لم ينحلّ هـذا العلم، يلزم تعلّق العلمين ــ التفصـيلى والإجمالى ــ بالشـئ الواحـد وهو حرمه الإناء، وتعلّق العلمين بمعلوم واحد محال.

فهذا دليل القول بالإنحلال الحقيقى.

وقد أجاب عنه العراقى:

أمّا نقضا، فبسـقوط هذا الإسـتدلال فى مورد قيام الأصل المثبت للتكليف كالإستصحاب وقاعده الإشتغال فى طرفٍ معيّن، فإنه لا علم تفصيلى هناك حتى يتحقّق تعلّق العلمين بمعلوم واحد.

وأمّا حلاًّ، فلأنّا لا نوافق على أن هنا متعلَّقا واحدا لعلمين، لأن متعلَّق العلم

الإجمالى هو الصّوره الإجماليّه، ومتعلّق العلم التفصيلى هو الصّوره المفصّله، فذات المعلوم فى الموردين مختلف، فلا محذور.

وأمّا أن الإنحلال حكمى، فلأنه:

إذا قام العلم الإجمالى بالتكليف وقامت الأماره بلا عنوان فى بعض الأطراف، سقط العلم الإجمالى عن التأثير، وسقوطه عن ذلك هو الإنحلال الحكمى.

وتفصيل المطلب هو:

إن الأماره إمّا مقارنه مع العلم الإجمالى، وإمّا متأخره عنه، وإمّا متقدّمه عليه.

أمّا فى الصّوره الأولى، كما إذا علم بسقوط قطره بول فى أحد الإناءين وقامت البيّنه مقارنه للعلم الإجمالى على سقوطها فى الإناء الأيمن، فلا يكون للعلم الإجمالى أثر، لعدم كونه مؤثرا بالنسبه إلى متعلّق العلم الإجمالى، وهو الجامع بين الإناءين، لأن القطره إن كانت فى الأيمن لم يؤثر العلم، إذ لا يعقل التنجيز بالعلم الإجمالى والتفصيلى معا، لعدم تحمّل التكليف الواحد للتنجيزين، ولايقبل ورود المنجّزين عليه، وإن كانت فى خصوص الأيسر، فذاك شك بدوىّ.

فظهر أن العلم الإجمالى المقارن للأماره القائمه على بعض الأطراف غيرمؤثر، بالرغم من وجوده وعدم زواله، وهذا هو الإنحلال الحكمى.

ومثل الأماره فيما ذكر: العلم التفصيلى أو الإستصحاب أو قاعده الإشتغال العقليّه.

ص: ۲۶۶

وأمّا فى الصّوره الثانيه، حيث يكون العلم الإجمالى متأخّرا عن الأماره، فهنا صورتان:

إحداهما: أن يكون العلم التفصيلى _ أو الأماره أو قاعده الإشتغال أو الإستصحاب المثبت للتكليف _ موجودا من قبل، ولكنه غيرباقٍ حين حدوث العلم الإجمالى، فهنا لا تنجيز للتفصيلى، والإجمالى مؤثر بلا مزاحم.

والثانيه: أن يكون التفصيلى باقيا حتى زمان حدوث الإجمالى، فيكون مزاحما للإجمالى فى أثره بوجوده البقائى _ لا بوجوده السّابق _ فيسقط الإجمالى عن التأثير.

وأمّا فى الصّوره الثالثه، حيث يكون العلم الإجمالى متقدّما وقيام الأماره أو العلم التفصيلى متأخرا، فتفصيلٌ:

فإنه إنْ كان العلم الإجمالى عرضيّا ودفعيّا، انحلّ بالأماره المتأخّره، وإن كان طوليّا تدريجيّا لم ينحل. وتوضيحه هو:

إنه لمّا يتحقّق التكليف بالإجتناب عن الخمر، فإنّه يتعدّد التكليف بعدد الآنات، فإن حصل العلم الإجمالى بوجود التكليف مردّدا بين هذا الإناء وذاك، كان فى كلّ آنٍ علم بوجوب الإجتناب عن أحد الإناءين. فهذا علم، وهناك علم آخر، وهو العلم بوجوب الإجتناب عن هذا الإناء فى هذا الآن أو عن ذاك الإناء فى الآن اللّاحق.

فالعلم الأوّل هو الذى ينحلّ، لأن المفروض فى الصّوره الثالثه وجود العلم

الإجمالی من قبل، فیکون مؤثرا حتی آن قیام الأماره، فیقع التمانع فی هذا الآن بین العلمین، لتحقّق التقارن، وقد تقدّم أنه مع قیام الأماره وحصول العلم التفصیلی یسقط الإجمالی عن التأثیر.

فهذا وجه سقوط العلم الإجمالی الدفعی.

ولکن العلم الثانی لا ینحلّ، فلو علم إجمالاً فی أوّل النهار بوجوب الإجتناب عن أحد الإناءین فی ذلک الوقت أو عند الزوال ـ بناءً علی تنجیز العلم الإجمالی فی التدریجیّات ـ فقد تنجّز التکلیف بالنسبه إلی کلٍّ من الطرفین حتی الأبد بلا تمانع وتزاحم، فیبقی هذا العلم الإجمالی بلا إنحلال.

وتلخّص:

إنه فی صوره الإقتران بین العلمین، یسقط الإجمالی عن التنجیز، وکذا فی صوره تقدّم التفصیلی، لحصول التقارن الموجب لسقوط الإجمالی بقاءً.

وفی صوره تأخّر التفصیلی عن الإجمالی، یسقط الدفعی من الإجمالی، للتقارن المذکور، ولا یسقط التدریجی.

ثمّ إنه فی موارد تلف أحد الطرفین أو الإضطرار إلیه، یکون التأثیر للعلم الإجمالی التدریجی. کما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءین ثم تلف أحدهما، فإنه لا علم فعلاً بوجوب الإجتناب عن «أحدهما»، لکنّ الطرف الباقی منجَّز بالعلم الإجمالی التدریجی الحاصل فی أوّل النهار المردّد بین التالف والباقی.

وعلى هذا، يكون الحق مع الأخباريين فى صوره تأخّر التفصيلى وكون العلم الإجمالى تدريجيّا، وذلك:

لأنا نعلم إجمالاً بوجود التكاليف، ثم بعد الفحص ظفرنا بعدّةٍ من الأمارات التفصيليّه القائمه على عدّه من الأحكام، فمع تأخّر الأماره عن العلم الإجمالى التدريجى، يكون العلم الإجمالى على حاله، فيؤثّر فى الأطراف التى لم تقم عليها الأماره، ويكون منجّزا بالنسبه إليها، فيجب الإحتياط ولا تجرى البراءه فى الشبهه بعد الفحص.

فأجاب العراقى:

صحيح أن الأماره قد قامت بعد تحقق العلم الإجمالى، لكنّها كانت قابلةً لأنْ يقع الظفر بها قبله، فتكون منجّزه قبل الظفر بها، لكفايه قابليّتها للتنجيز، وحينئذٍ يقع التقارن. وقد ذكرنا أنّ التقارن هو ملاك سقوط الإجمالى عن التأثير الذى هو معنى الإنحلال الحكمى.

وتبقى الشّبهات بعد الفحص بلا دليلٍ على تنجّزها وتجرى فيها البراءه.

طريق المحقق الإصفهانى

طريق الإصفهانى

والمحقق الإصفهانى(۱) أشكل على صاحب الكفايه ما أفاده من احتمال انطباق العلم الإجمالى الكبير على العلم الإجمالى الصغير، وقال بأنه غيرمعقول،

۱- ۱. نهايه الدرايه ۴ / ۱۱۵.

كالإنطباق القهرى ـــ ووجه استحاله القهرى هو أن الأماره كشفها ظنّى، ومعه لايمكن زوال احتمال انطباق المعلوم بالإجمال ـــ على غير مورد الأماره القائمه. والوجه فى ذلك هو:

إنّ الإنطباق الإحتمالى:

إن كان مع غضّ النظر عن دليل اعتبار الأماره، فإنّ الأماره لمّا تقوم على موردٍ يتحقّق احتمال انطباق الواقع بلا إشكال، لكن احتمال وجود التكليف الواقعى فى الطرف الآخر موجود كذلك، فالعلم الإجمالى باق على تأثيره حتى يحصل الإطمينان بوجود الواقع فى أحد الطرفين دون الآخر.

وإن كان مع النظر إلى دليل الإعتبار، فإنّ مدلوله:

إمّا جعل الحكم المماثل للواقع بعنوان أنه الواقع.

وإمّا اعتبار المؤدّى هو الواقع.

وإمّا جعل أثر الواقع على المؤدى.

وإمّا اعتبار الشّارع خبر الثقه علما وكشفا، وكذا غيره من الأمارات.

وعلى جميع المبانى، لا يعقل احتمال الإنطباق.

أمّا على الأوّل، فإن الحكم مماثل للواقع، ومماثل الشئ غيره.

وأمّا على الثانى، فيتحقق الواقع الإعتبارى، وهو غيرالواقع الواقعى.

وأمّا على الثالث، فإنطباق أثر الواقع على الواقع نفسه غيرمعقول.

وأمّا على الرابع، فالعلم بالواقع لا يقبل الإنطباق على الواقع.

هذا إشكاله على الكفايه.

ثم إنه حلّ المشكله بطريقين:

الأوّل:

وهو يتشكل من مقدّمات:

الأولى: إن الأماره وإنْ كانت قائمه وواصله مع التأخر عن العلم الإجمالى، فإنّ منكشفها موجود من ذى قبل.

والثانيه: إن المعرضّيه للوصول كافيه للمنجّزيّه، وليست منجزيّه الأماره متقوّمه بالوصول. هذا فى الشبهه الحكميّه. أما فى الموضوعيّه فلا تكفى، وإنما الوصول هو المانع من جريان الأصل. والوجه فى ذلك: وجوب الفحص فى الحكميّه عقلًا وشرعا دون الموضوعيّه.

والثالثه: إنه لا ريب فى عدم قابليّه المتعلّق الواحد للحكمين الفعليين ــ ولا يخفى أن صاحب الكفايه يرى تضادّ الأحكام وتماثلها بأنفسها، والإصفهانى يرى التضادّ والتماثل فى مرحله الفعليّه لا فى أنفسها ــ فإنه غيرمعقول، لأنه مع وصول الحكمين إلى حدّ الفعليّه، يقتضى كلّ واحدٍ منهما الإمتثال، فإن كانا متماثلين لزم اجتماع المتماثلين، وإنْ كانا ضدّين لزم اجتماع الضدّين، وكلاهما محال.

وكما لا يقبل المتعلَّق الواحد الحكمين الفعليين، كذلك لا يقبل الباعثين الفعليين، فلو جعل الشّارع مفاد قول زراره واقعا اعتباريا، لم يعقل اعتبار خبرين

كـذلك بالنسـبه إلى المتعلّق الواحـد، لأن هذين الباعثين الفعليين يقتضـيان ــ بحكم العقل ــ الإنبعاثين الفعليين، فيلزم المحذور المذكور فى الحكمين الفعليين.

إذا عرفت هـذه الامـور: فـإنّه إذا قامت الأماره، يكون المنكشف بها موجودا من حين العلم الإجمالى، بمقتضـى المقـدّمه الأولى، وهى حجّه من ذلك الوقت، لكفايه معرضـّيتها للوصول بمقتضى المقدّمه الثانيه، فإن كان المجعول هو الحكم المماثل فهو فعلى من أوّل الأمر، وكـذلك بنـاءً على الطريقيّه أو جعـل المؤدّى واقعـا فى اعتبـار الشّـارع. إذن، يوجـد حكـم أو باعث فعلى ــ على المسـلكين ــ مقـارن للعلم الإجمـالى، وحينئـذٍ، يتحقق ملاك الإنحلال، وإلّا لزم احتمال اجتماع الحكمين الفعليين ــ المثلين أو النقيضـين ــ فى الطرف الـذى قـامت الأمـاره عليه، لاحتمـال كونه هو المعلوم بالإجمـال، وهو محـال بمقتضـى المقـدّمه الثـالثه، واحتمال اجتماعهما محال كاليقين به.

فظهر الفرق بين طريق الكفايه وطريق الإصفهانى.

كما أن طريقه يختلف عن طريق العراقى، لأن ذاك قال بلزوم اجتماع المنجّزين هنا وهو ممتنع، وهذا يقول بلزوم اجتماع الفعليين ــ حكمين أو بعثين ــ وهو ممتنع.

الثانى:

وهو طريق المحقق العراقى. وحاصله:

إنّ الأمارات التى هى فى معرض الوصول منجّزه مع الخصوصـيّه، وبه يسقط العلم الإجمالى القائم على تنجيز التكليف عن التأثير بالنسبه إلى الجامع.

يقول المحقّق الإصـفهانی: إن هذا يتم فی الشـبهه الحكميّه، أما فی الموضوعيّه، فإنّ المعرضيّه غيركافيه، بل الأماره منجّزه هناك من حين قيامها، فيكون العلم الإجمالی الموجود من قبل منجّزا بلا مزاحم.

فالإشـكال بـاق فی الشـبهه الموضـوعيّه، ومـا ذكره العراقی عن طريـق تقسـيم العلم إلی الـدفعی والتـدريجی فلاـ يوافـق عليه، بل الجواب عن الإشكال هو:

أوّلاًـ: صـحيح أن الأماره قـد قامت متأخره عن العلم، لكنّ الأثر يترتب علی مفادها من ذی قبل، ولـذا لو قامت علی النجاسه الآن لحكمنا بنجاسه الملاقی لها وإن كانت الملاقاه من قبل، فتكون الأماره منجزه من قبل.

وثانيـا: إن المنجّز إنمـا ينجّز بمقـدار قيـامه، ولا يمكن التنجيز بما زاد علی ما قام عليه. وهـذا أمر مسـلَّم به بالنسـبه إلی كلّ منجّز. فهذه مقدّمه.

والتنجيز بالنسبه إلی المراد غيرمعقول، لأن المردّد لاذات له ولا وجود، فلابدّ من كون المنجّز معيّنا. وهذه مقدّمه ثانيه.

وعلی مـا ذكر، فـإن العلم الإجمالی لا ينجّز الأطراف، لأنه قـد قام علی الجامع، فلا يؤثر بالنسـبه إلی الخصوصـيّه بحكم المقـدّمه الأـولی ــ خلافـا للمعروف بينهم من منجّزيه العلم الإجمـالی للأطراف ــ بل المنجّز هو الفطره الإنسانيّه من جهه احتمال الإنسان وجودَ المنجّز فی كلّ طرفٍ.

وبحكم المقدّمه الثانيه: ليس المنجّز قائما علی الأحد المردّد، لكون العلم صفهً حقيقيّه، ولا يعقل تعلّقها بما لا وجود له.

ص: ٢٧٣

إذن، فالعلم الإجمالى غيرمؤثّر بالنسبه إلى الأطراف، والأماره القائمه على المنجّزيه تنجّز بلامعارض، ولو فرض تنجيز العلم للأطراف لزم أن يكون الشئ الواحد محلاًّ لتنجيزين ولو احتمالاً، وهذا محال.

فتلخص سقوط العلم الإجمالى أثرا وحكما بقيام الأماره مثل البيّنه، وإنْ قلنا بعدم تأثير البيّنه المتأخره فى الزمان المتقدّم على قيامها.

طريق المحقق النائينى

طريق الميرزا

وقال المحقق الميرزا:(۱) ما هذا توضيحه: تاره: يكون المثبت للتكليف من العلم التفصيلى والأماره والإستصحاب والإشتغال قبل العلم أو مقارنا له. واُخرى: يكون بعده. فإن كان قبله أو مقارنا له، فالعلم الإجمالى غيرمتحقّق، وإنْ كان بعده، فالإنحلال الحقيقى، وما به الإنحلال إمّا العلم الوجدانى وإمّا العلم التعبدى. وتفصيل ذلك:

إنه إن كانت الأماره وغيرها مما ذكر، قبل العلم الإجمالى، لم يتحقق العلم الإجمالى المنجّز. نعم، قد يفيد الأثر الزائد للعلم الإجمالى، كما لو قامت البيّنه على تنجّس الإناء بالدم، ثم علم إجمالاً بوقوع البول إمّا فى هذا الإناء أو فى الطرف الآخر، فإن الأثر الزائد للعلم الإجمالى هو لزوم الغسله الثانيه للإناء.

والبرهان على عدم تأثير العلم الإجمالى فى صوره تقدّم الأماره عليه أمران:

۱- ۱. أجود التقريرات ۳ / ۳۳۴ _ ۳۳۶.

أحدهما: إنه إذا احتمل التطابق بين المعلوم بالتفصيل مع أحد الطرفين، انحلّ العلم، لكون أحدهما مقطوعا به، فيكون فى الطرف الآخر شك بدوىّ.

والثانى: إنه لا ـ شك فى الطرف الذى قامت عليه الأماره حتى تجرى فيه أصاله الطّهاره، وحينئذٍ، تجرى فى الطرف الآخر بلا معارض، فلا تنجيز للعلم الإجمالى، لأنه متقوّم بتعارض الاصول فى الأطراف.

وإنْ كانت الأماره و... متأخره عن العلم الإجمالى ــ ولا أثر زائد للعلم ــ فالعلم منحلٌّ، لأنه وإنْ تأخّرت الأماره إلّا أنّ مؤدّاها موجود قبل العلم الإجمالى أو مقارنا له، ببركه دليل اعتبارها، وحينئذٍ، يستحيل بقاء العلم الإجمالى، لأن الأماره القائمه على النجاسه أفادت وجودها يقينا من قبل فى الطرف الذى قامت عليه، فينكشف الآن عدم العلم الإجمالى وعدم التردد من أوّل الأمر، فالعلم منحلّ حقيقةً لاحكما، غير أن ما به الإنحلال قد يكون تعبديّا كالأماره والإستصحاب، وقد يكون وجدانيّا كالعلم التفصيلى.

التحقيق فى المقام

وبعد الفراغ من ذكر كلمات الأعلام نقول:

قد أفاد شيخنا دام بقاه: إنه إن كان الدّليل على التفصيل وتعيّن المعلوم بالإجمال هو العلم، فلا إشكال فيما ذكروا من الإنحلال، وإنْ كان هو الأماره، فقد قال المحقق العراقى: هذا من جعل البدل مثل قاعده الفراغ. وفيه تأمّل، لأن جعل

البدل إنما يكون فى مقام الفراغ من التكليف، وهذا مفاد قاعده الفراغ، حيث جاء فى دليلها: «بلى قد ركعت»(۱) أى: إن ما جئت به مع الشک مجعول بدلاً عن الواقع. لکنّ کلامنا هنا فى مقام الإشتغال بالتكليف لا ـ الفراغ منه، فلمّا يعلم إجمالاً ـ بوجود التكاليف الشرعيّه، وتقوم الأمارات على بعضٍ منها، لا يكون مدلول تلک الأمارات هو البدليّه عن الواقع، بل إن الأمارات توجب اشتغال الذمّه بالأحكام الشرعيّه فى تلک الأطراف التى قامت عليها من بين أطراف العلم الإجمالى، فلسانها لسان تعيين التكليف الواقعى فى مقام الإشتغال لا ـ جعل البدليه فى مقام الإمتثال. نعم، عندما أتى المكلّف بما دلّت الأماره عليه من الحكم، يحكم العقل بكون ما أتى به بدلاً عن الواقع إن لم يكن نفس الواقع.

ثم إنّ تحقيق الكلام فى الإنحلال أنْ يقال:

إنْ كان عندنا علم إجمالى بالتكليف، ثم قام المنجّز للتكليف فى طرف ــ وهو إمّا العلم، وهو ذو الكاشفيّه التامه، أو الأماره وهو ذو الكاشفيّه الناقصه، أو الأصل ولا كاشفيّه له أصلاً، وهو إمّا شرعى كالإستصحاب، وإمّا عقلى كالإشتغال ــ فإمّا يكون قبل العلم الإجمالى وإما بعده وإما مقارنا له، وحيث يكون بعده، فإمّا يكون مفاده سابقا على قيامه، بمعنى كشفه عن ثبوت التكليف من قبل زمان العلم الإجمالى، وإمّا يكون مدلوله هو التكليف من زمان العلم.

فإنْ كان المفصّل المنجّز للحكم سابقا على العلم الإجمالى أو مقارنا له، فلا

۱- ۱. وسائل الشيعه ۶ / ۳۱۷، باب عدم بطلان الصّلاه بالشک فى الركوع بعد السجود.

ريب فى منعه من تحقق العلم الإجمالى، فإنه لا يعقل تحققّه مع وجود العلم التفصيلى ـ مثلاً ـ قبله أو مقارنا له.

وإن كـان متـأخرا عن العلم الإجمـالى، فهو مورد البحث، فهـل يبقى العلم الإجمـالى مع قيـام المفصّـل بعـده أو ينحلّ؟ حقيقةً أو حكما؟ أو يفصّل بين ما إذا كان المعلوم بالتفصيل من قبل، وما إذا كان منذ العلم الإجمالى؟ وجوه.

والأقرب هو الوجه الأخير، فإنه إن كـان المعلوم بالتفصـيل سابقـا فالإنحلال يتحقق حقيقةً، وليس من تبـدّل الصّوره، وإنْ كان متأخرا فلا انحلال، لأنّ وجوب الإجتناب عن أحـد الإناءين كان من أوّل النهار إلى الآن، والتيقن بوقوع النجاسه عنـد الزوال فى الإناء الشرقى ـ مثلاً ـ لا يرفع التكليف السّابق بوجوب الإجتناب عنه أو عن الغربى، ويكون وزان هـذه الصّوره وزان الإضـطرار إلى طرفٍ أو تلفه، حيث يبقى العلم الإجمالى على قوّته ومؤثرا أثره.

هذا بالنسبه إلى العلم التفصيلى، وبما ذكرناه تعرف ما فى بعض كلمات المحقق العراقى.

وأمّـا بالنسـبه إلى الأماره، فإنّ ملخّص كلام المحقق الإصـفهانى هو: أنه يكون المنكشف بالأماره المتأخّره سابقا، وإن كونها فى معرض الوصول يكفى لمنجّزيّتهـا من قبـل، فلا علم إجمـالى بـالتكليف على كـلّ تقـدير، فلو لم يسـقط عن التـأثير يلزم اجتماع الحكمين الفعليين فى موردٍ، وهو محال. خلافا للعراقى القائل بالإنحلال الحكمى ولصاحب الكفايه القائل باحتمال الإنطباق.

ولكنّ الفعليّه إمّـا من قبـل المولى وإمّـا من قبل المكلف، لأنَّ الحكم إذا تمّ الملاك له ووجـدت القـدره على الامتثال، بناءً على كونها شـرطا للحكم، أنشأه المولى بداعى جعل الداعى، فإذا صدر الحكم وكان الموضوع محققا ووصل إلى المكلّف إجمالاً أو تفصيلاً، تنجّز من قبل المولى وترتب عليه استحقاق العقاب أو الثواب. هذا على مبنى المشهور.

وذهب الإصـفهانى إلى أن الفعليّه من قبل المكلّف تكون بالوصول، ومن قبل المولى بالإنشاء بـداعى جعل الـداعى، ولا فرق فى الوصول بين الإجمالى والتفصيلى.

والحاصل: إن علم المكلّف سواء كان تفصيليّا أو إجماليا، لا دخل له ــ عند القوم ــ فى فعليّه الحكم من قبل المولى، أى الإنشاء بـداعى جعـل الـداعى، إلاّـ إذا كـان له دخل فى نفس الملاك، كموضوعيّته فى «الشـهاده» على المبنى، إلاّ أنّ الإصـفهانى يرى دخله فى الفعليّه. وعلى هـذا، فبمجرّد حصول العلم الإجمـالى تتحقّق الفعليّه للحكم، ــ أللهم إلاّ إذا كان الـدخيل خصوص العلم التفصيلى ــ فعدم تأثير العلم الإجمالى فى الفعليّه من قبل العبد غيرمعقول على مسلك الإصفهانى.

وأمّا الميرزا، فكلامه يرجع إلى ما أفاده صاحب الكفايه أوّلاً من احتمال انطباق مؤدّى الأماره على مورد العلم الإجمالى.

فإن قلت: إذا قامت الأماره على طرف، فقـد تحقق التكليف بوجوب الإجتناب، وقد كان هذا التكليف موجودا من أوّل الأمر، فلا يمكن دعوى العلم

ص: ۲۷۸

بتكليف غير هذا التكليف، فلا علم إجمالى بعد قيام الأماره، لاحتمال كون هذا نفس المعلوم من أوّل النهار.

قلت: مذهب الميرزا هو أن للعلم ثلاث جهات:

الأولى: جهه الصّفتيه، إذ «العلم» عباره عن الصّوره النفسانيّه التى لها حكايه عن الخارج بالذات.

والثانيه: جهه الطريقيّه إلى الواقع والفناء فى الخارج، وفى هذه الجهه لا تُرى الجهه الأولى.

والثالثه: جهه الجرى العملى والحركه على طبق العلم، وهذه الحركه عمليّه فطريّه ناشئه من الجهه الصفتيّه.

وفى الأماره، اعتبر الشّارع الجهه الثانيه من جهات العلم وجعلها قائمةً مقامه فيها، وهى جهه إراءه الخارج، وفى الاصول المحرزه التنزيليه، كالإستصحاب وقاعده الفراغ ــ على المبنى ــ اعتبر الجهه الثالثه، فقوله عليه السّلام: «ابن على الأكثر» يعنى اجعل عملك على كذا وتحرّك على طبقه، لكنْ لا بعنوان أنه الواقع، وتكون الاصول هذه فرش الأمارات، لعدم إراءه الواقع، ومن جهه لزوم الجرى العملى ــ بخلاف الاصول غيرالتنزيليّه ــ تكون عرش الاصول غيرالتنزيليّه.

وحيث أن الأماره تكشف عن الواقع وتكون طريقا إليه، فهى فى طول الواقع.

وعلى هذا نقول: إنه يستحيل الإنحلال الحقيقى، وذلك:

أمّا على مبنى جعل الطريقيّه، فإنّ الميرزا حلّ مشكله الجمع بين الحكم الظاهرى والحكم الواقعى بأنّ المعتبر فى الأماره جهه الإرائه للواقع، فليس المجعول فيها إلّا أمرا وضعيّا لا علاقه له بالتكليف، فالأماره لا تفيد تكليفا ولا هى منتزعه من التكليف، كما قال الشيخ فى الأحكام الوضعيّه، وإذْ لا تأتى الأماره بوجوب الإجتناب مثلًا، كيف يقول الميرزا بالإنحلال الحقيقى بقيامها؟

وكذلك الكلام فى الاصول المحرزه، حيث ذهب إلى أن المجعول فيها هو الجرى العملى ـ وبذلك رفع التنافى بينها وبين الحكم الواقعى ـ وإذْ لا يفيد دليل الإستصحاب إلّا عدم النقض عملاً ولا ربط له بوجوب الإجتناب، كيف يتقدّم على العلم الإجمالى لاحتمال الإنطباق وينحلّ حقيقةً؟ هذا فى الإستصحاب.

وفى الإحتياط، قال: بأن المجعول فيه بأدلّته هو الحكم الطريقى فى طول الحكم الواقعى، وحينئذٍ، يستحيل احتمال الإنطباق، لوجهين: أحدهما: كون هذا الحكم طريقيّا والحكم الواقعى نفسى. والثانى: كونه فى طول الواقعى، فلا يعقل الإنطباق عليه.

ثم إنه ينقض على الميرزا هنا بما ذكره فى جعل البدل، فإنّه فى مورد جعل البدل لا تصرّف فى نفس العلم بالتكليف، فالعلم محفوظ ولا تعبّد فى إلغائه، بل

الشّـارع يجتزئ فى مقـام الإمتثـال بما أتى به المكلّف، وحيث يكون العلم باقيا فلابـدّ من تأثيره. فما يقوله هناك نقوله فيما نحن فيه.

وحـلّ المطلب هو: تأثير الأماره شـرعا، حيث تلغى الإحتمال فى الطرف المقابل، وبـذلك ترتفع القضـيّه المنفصـله، ويكون العلم منحلّاً انحلالاً شرعيّا تعبديّا. ونفس هذا الحلّ يأتى فى صوره جعل البدل.

هذا تمام الكلام فى الدّليل العقلى الأوّل للأخباريين.

الوجه الثانى

اشاره

وهذا الوجه مركّب من صغرى وكبرى.

الصّـغرى: إنّ الشّـبهات البدويّه بعد الفحص لا حكم شـرعى فيها. ولو سلّم فإنّ ما ورد فى الرخصه فيها معارض بما دلّ على لزوم الإحتياط. فيتساقطان، وتخلو الشبهه عن الحكم الشرعى.

والكبرى هى: إن كلّ ما لم يثبت فيه حكم شرعى، فالأصل فيه هو الحظر.

ومع التنزّل عن القول بالحظر، فلا أقل من القول بالتوقف، لأنّ ما لم يعلم خلوّه عن المفسده فهو بمنزله ما علم مفسدته.

وما ذهب إليه السيّد(١) من القول بالأباحه من جهه أن مقتضـى قاعده اللّطف هو إعلام الشّارع عن المفسده، وحيث لا إعلام فلا مفسده.

١- ١. الذريعه إلى اصول الشريعه ٢ / ٣٢٨.

أجاب عنه شيخ الطائفه(۱): باحتمال کون المفسده فی نفس الإعلام، أو کون المصلحه فی التوقف.

جواب الشیخ والنظر فیه

جواب الشیخ

أجاب الشیخ قدس سرّه:(۲) بأنا لو سلمّنا الضرر، فإنّ الضّرر إنْ کان هو العقاب الاخروی، فإنّ قاعده قبح العقاب مؤمّنه. وإن کان غیره، فلا دلیل علی وجوب دفعه.

هذا أوّلاً.

وثانیا: إن المحرّم هو الإضرار، وفی الشّبهات الحکمیّه تحقّقه مشکوک فیه، ومع الشک تکون الشبهه موضوعیّه، والبراءه جاریه فیها بالإتفاق.

النظر فیه

وهذا الجواب مخدوش، لأنه بعد التسلیم بوجوب دفع الضرّر، لا معنی للتشقیق والتردید. والصّحیح عدم التسلیم.

هذا أوّلاً.

وثانیا: إن الإستدلال لأصاله الحظر مبنی علی قاعده عدم جواز التصرّف فی

۱- ۱. العدّه فی اصول الفقه ۲ / ۷۴۲.

۲- ۲. فرائد الاصول: ۲۱۴.

مـال الغير بـدون إذنه، ولأصـاله التوقف على أن مشـكوک المفسـده ارتکـابه بمنزله معلوم المفسـده. وما ذكره الشـيخ لا ربط له بهذين الأصلين.

على أنه ما المراد من الضّرر غير العقاب؟

هل هو خصوص النفس والعرض والمال أو الأعم منها ومن سائر المفاسد؟

إن أراد الشـيخ الأعم، فلا ريب فى لزوم دفع المفسـده، ولا كلام لأحـدٍ أصـلًا، بل هو من الضـروريات، والكلام فى وجوب دفع الضّرر بعنوان المفسده المشكوک فيها.

وإن أراد الأخصّ، فلا أثر لهذه الامور فى استدلال شيخ الطائفه.

جواب الكفايه، وهو الصحيح

جواب الكفايه

وأجاب المحقق الخراسانى(۱) بوجوه:

الأوّل: إنه لا يصح الاستدلال بما فيه الإختلاف، لأن الكبرى مختلف فيها جدّا.

الثانى: لو سلّمنا أصاله الحظر، فإن هذا الأصل جارٍ فيما لا مرخّص فيه، والمرخّص هنا موجود ومعارضه مندفع.

الثـالث: إنه فرق بين الموردين، فهناک لا تكليف، فالعقل يحكم بالحظر أو الوقف، وهنا التكليف موجود، لعـدم خلوّ الواقعه من الحكم إلالآهى إلّا أنه غير

۱- ۱. كفايه الاصول: ۳۴۸.

واصل، فيحتمل الإباحه كما يحتمل غيرها، ومع هذا، فالمؤمّن موجود وهو قاعده قبح العقاب بلا بيان.

أقول:

والحق تماميّه هذه الأجوبه. وما ذكره الإصفهانی(۱) علی الأوّل والثالث منها غیر وارد.

هذا تمام الكلام فی استدلال الأخباريين بالعقل.

وبه يتمّ البحث عن أدلّه القول بالإحتياط.

ويقع البحث فی استدلال الاصوليين بالإستصحاب للبراءه.

۱- ۱. نهايه الدرايه ۴ / ۱۳۰.

استدلال الأصوليين للبراءه بالإستصحاب

استدلال الأُصوليين بالإستصحاب

وتمسّك الاصوليون القائلون بالبراءه فيالشّبهات الحكميّه التحريميّه باستصحاب البراءه اليقينيّه فى حال الصغر والجنون. فالمكلّف فيحال صغره لم يكن مكلّفا بالإجتناب عمّا يشك فى حرمته شرعا، وبعد البلوغ يشكُّ فى توجّه الخطاب إليه بالإحتياط، ومقتضى الإستصحاب بقاء عدم تكليفه به وبراءه ذمّته عنه.

جواب الشيخ

وأجاب عنه الشيخ(١) بوجهين:

الأوّل: إن هذا الإستدلال مبنى على اعتبار الإستصحاب من باب الظنّ، فيكون الإستصحاب من الأمارات، ومثبتات الأمارات حجّه. فإذا جرى الإستصحاب حصل منه اليقين بعدم العقاب، وهو ملازم للرّخصه فى الإرتكاب،

ص: ٢٨٥

١- ١. فرائد الاصول: ٢٠۴.

والترخیص هو الإباحه التی هی من الأحکام الخمسه المعلومه التی لا تخلو الواقعه من أحد تلک الأحکام.

إشکالٌ و دفع

لکن فیه: إن الإستصحاب من الاصول العملیّه، ومثبتات الاصول لیست بحجّهٍ، وحینئذٍ، یبقی احتمال العقاب بعد البلوغ علی حاله ولا دافع له إلاّ قاعده قبح العقاب بلا بیان. فیکون الاستدلال بالإستصحاب لغوا.

وقد دفع صاحب الکفایه(۱) هذا الإشکال: بأن أرکان هذا الإستصحاب تامّه، وهو یفید عدم التکلیف المستلزم للقطع بعدم استحقاق العقاب، وعدم التکلیف بنفسه کافٍ سواء کان واقعیّا أو ظاهریّا حاصلاً بالإستصحاب مثلاً، من دون حاجهٍ إلی اللاّزم وهو الترخیص حتی یقال بأنه أصل مثبت لا نقول به.

علی أنّ الترخیص لازم الإستصحاب _ لا لازم المستصحب _ ولازم الإستصحاب حجه. فاندفع الإشکال.

وقد ذکر فی مصباح الاصول(۲) جوابا آخر هو: إنه یمکن جریان الإستصحاب فی نفس الترخیص الشرعی المتیقَّن ثبوته قبل البلوغ لحدیث رفع القلم وأمثاله، فیحصل منه القطع بعدم العقاب بلا واسطه شئ آخر.

ص: ۲۸۶

۱- ۱. درر الفوائد: ۲۰۷.

۲- ۲. مصباح الاصول ۲ / ۲۹۴.

وفیه نظر:

لأنا لم نعثر علی نصّ یدلّ بالمطابقه علی جعل الشّارع الترخیص للصبیّ، وأمّا حدیث رفع القلم فیدلُّ علی عدم جعل التکلیف، فدلالته علی الترخیص تکون بالملازمه، فکان الترخیص لازما عقلیّا للحدیث ولیس مجعولاً شرعیّا.

الثانی: ما ذکره بقوله: مع أنه یمکن النظر فیه بناءً علی ما سیجئ من اشتراط العلم ببقاء الموضوع فی الإستصحاب، وموضوع البراءه فی السّابق ومناطها هو الصّغیر غیرالقابل للتکلیف، فانسحابها فی القابل أشبه بالقیاس من الإستصحاب. فتأمّل.

قیل فی وجه التأمّل: إنه إشاره إلی المسامحه العرفیّه فی موضوع الإستصحاب، ولأجل ذلک یکون هذا الإستصحاب سالما عن إشکال تبدّل الموضوع.

وفیه: إن هذا الکلام غیرصحیح، لأنّ بقاء الموضوع ووحدته ـ وإنْ لم یکن مبنیّا علی الدقّه العقلیّه ـ مبنّی علی الدقّه العرفیّه.

وبعباره اخری: إنه ـ وإنْ لم نعتبر الدقه العقلیّه ـ نعتبر الدقّه العرفیّه، ولا شک فی أن أهل العرف یفرّقون بین الصبّی والبالغ.

فالصّحیح ـ کما ذکر المحقق الخراسانی(1) ـ أن وجه التأمل هو تفریق الشیخ

1- 1. درر الفوائد: 208.

بین حکم العقل المستند إلی عدم المقتضی فیجری الإستصحاب، وحکم العقل المستند إلی مقتضی العدم فلا یجری. وذلک:

لأنّ حکم العقل بعدم تکلیف الصبیّ إن کان مستندا إلی عدم المقتضی للتکلیف _ أمّا قبل الولاده، فلعدم الموضوع. وأمّا بعدها، فلعدم البلوغ _ جری استصحاب هذا العدم. وإن کان مستندا إلی مقتضی العدم وهو الصّبی، فلا یستصحب هذا الحکم بعد زواله، لتغیّر الموضوع وتبدّله.

فظهر أن تفصیل الشیخ فی الأحکام العقلیّه من حیث جریان الإستصحاب وعدمه، فهو یقول هنا بجریان استصحاب العدم الأزلی، وعدم جریان العدم المستند إلی مقتضی العدم.

رأی المحقق النائینی

رأی المیرزا

وقال المحقّق المیرزا(۱): إن الشک فی حدوث الحکم، إمّا أن یکون من جهه الشک فی حدوث موضوعه وشرطه، وإمّا أن یکون من جهه الشک فی أصل الجعل الشرعی.

أمّا القسم الأوّل، فلا إشکال فی جریان استصحاب العدم فی ناحیه الشرط والموضوع، ویترتب علیه عدم الحکم فیما إذا کان عدم الشرط معلوما سابقا.

وأمّا القسم الثانی، وهو ما إذا کان الشک من جهه الشک فی أصل الجعل

۱- ۱. أجود التقریرات ۳ / ۳۲۹.

الشرعى، فربما يقال بعدم جريان الإستصحاب مطلقا، نظرا إلى أنّ المستصحب لابدّ وأنْ يكون حكما مجعولاً أو موضوعا ذا حكم مجعول أيضا، وعدم الحكم من جهه كون الأعدام أزليهً يستحيل أن يكون مجعولاً، وليس له أثر مجعول، فلا يمكن أن يقع موردا للتعبد الاستصحابى.

والجواب عن ذلك هو: أنّ الأعدام وإنْ لم تكن مقدورهً فى الأزل، إلّا أنها مقدوره بقاءً واستمرارا، فكما أن التحريم بيد الشّارع، فكذلك عدمه بيده، فلا ريب فى صحه جريان الإستصحاب فى الأعدام فى الجمله.

ثم إنه أشكل على التمسک بالإستصحاب فى المقام بوجهين:

أحدهما: إن العدم الثابت فى حال الصّغر ليس إلاّ بمعنى اللاّحرجيّه العقليّه، وهذا قد ارتفع يقينا بجعل أحد الحكمين من الترخيص والحرمه بعد البلوغ، فهو غيرمحتمل البقاء حتى يمكن استصحابه.

والثانى: إن عدم الحرمه إذا كان باقيا بعد البلوغ أيضا، فهو حينئذٍ عدم مستند إلى الشّارع و مضاف إليه، لما ذكرناه من أن عدم الحكم ــ كنفس الحكم ــ بيده وبتصرّفه، وهذا بخلاف العدم السّابق فإنه أجنبى عن الشّارع بالكليّه. فاستصحاب العدم السّابق وإثبات إضافته إلى الشّارع داخل فيالاصول المثبته الممنوع جريانها بناءً على كون الإستصحاب حجهً من باب الأخبار، كما هو كذلك.

والجواب:

أمّا عن الوجه الأوّل: فإن اللّاحرجيّه الشرعيّه، ليست من لوازم اللّاحرجيّه العقليّه لا واقعا ولا ظاهرا.

وأيضا، فإن عدم التكليف فى الصبىّ غيرالمميز ثابت، بمعنى أنه غيرقابل لجعل التكليف له، وليس كذلك المميّز، فاللّاحرجيّه العقليّه مختصّه بغير المميّز، والمميّز يصح وضع التكليف له لأنه قابل له فيصح رفعه عنه.

وأمّا عن الثانى، فبأن الإنتساب أثر لنفس الإستصحاب وليس بمثبت.

رأى المحقق العراقى

رأى العراقى

وذكر المحقق العراقى(١): أن المستصحب إمّا عدم التكليف وإمّا عدم الإشتغال العقلى وإمّا عدم استحقاق العقاب.

قال:

ولا يجرى الإستصحاب فى الثانى والثالث، وذلك: لأنّه إن كان هناك بيانٌ على التكليف، فلا شك فى الإشتغال والإستحقاق، وإنْ لم يكن بيانٌ عليه، فلا شك فى عدمه، ومع عدم الشك لا إستصحاب.

على أنه لو شك فى الإشتغال والإستحقاق، فإنّ ذلك سيكون موضوعا لقاعده «وجوب دفع الضّرر المحتمل» العقليّه، وحينئذٍ، يلزم الإحتياط والتوقف ولايجرى الإستصحاب.

قال:

ومع الإغماض عمّا ذكر، لا يرد عليه الإشكال بكون المستصحب من

١- ١. نهايه الأفكار ٣ / ٢٣٨.

الأحكام العقليّه، لانـدفاعه بمـا تقـدّم فى حـديث الرفع من كفايه كونه بمنشأه شـرعيّا فى شـمول دليل التعبّد لمثله، من جهه أنّ للشارع حينئذٍ رفع الاستحقاق المزبور بتوسيط منشأه وهو الإذن والترخيص فى الارتكاب وعدم إيجابه للإحتياط ــ إنتهى.

أقول:

إن التعليـل بالأمر الخـارجى متأخّر دائما عن التعليل بالأمر الـداخلى، فمع وجوده لا تصل النوبه إلى التعليل بالخارجى. وعليه: إذا كان الحكمان عقليين، فإن العقل يستحيل أن يكون شاكّا فى حكمه، بل إمّا يحكم وإمّا لا يحكم، ومع وجود هذه العلّه لا تصل النوبه إلى التعليل بأنه إنْ كان بيان فلا شك، وإنْ لم يكن فلا شك كذلك. فما ذكره مخالف للصناعه العلميّه.

ثم إنّ الإستصحاب هنا غير جارٍ، لأن المفروض حصول التبدّل فى الموضوع، وإلاّ لما وقع البحث عن جريانه وعدم جريانه، وقد تقرّر أن جميع الخصوصيّات الـدخيله فى موضوعات الأحكـام العقليّه هى مـن قبيـل المقوّمـات، فمـع تبـدّل شـئ منهـا يتغيّر الموضوع فلا يجرى الإستصحاب، والتبدّل هنا حاصلٌ، لأنه لم يكن بالغا فبلغ.

وأمّا جوابه عن الإشكال الـذى ذكره. ففيه: إنه مع وجود المنشأ الشـرعى يكون الإستصـحاب جاريـا فى نفس المنشأ، ولا معنى لجريانه فى الحكم الشرعى.

هذا، ويبقى استصحاب عدم التكليف، وقد اختار جريانه.

ص: ٢٩١

رأى المحقق الخوئى

رأى المحقق الخوئى

و قال السيّد الخوئى رحمه اللّه: بأنّ الأحكام الشرعيّه لها مرتبتان، مرتبه الجعل والتشريع و مرتبه الفعليّه.

قال: أمّا تقريب الإستدلال باعتبار المرتبه الأولى فهو: إن الأحكام الشرعيّه لمّا كانت فى جعلها تدريجيةً، فالحكم المشكوك فيه لم يكن مجعولاً فى زمانٍ قطعاً، فنستصحب ذلك ما لم يحصل اليقين بجعله.

وأورد على هذا التقريب بإيرادين:

أحدهما: أن عدم الجعل المتيقن عدم محمولى، و العدم المشكوك فيه هو العدم النعتى المنتسب إلى الشّارع، ولا يمكن إثبات العدم النعتى باستصحاب العدم المحمولى إلاّ على القول بالاصل المثبت. و بعباره اخرى: العدم المتيقن هو العدم قبل الشرع و الشريعه، و هو غير منتسب إلى الشّارع. و العدم المشكوك فيه هو العدم المنسوب إلى الشّارع بعد ورود الشّرع من قبله، فالمتيقّن غير محتمل البقاء، و ما هو مشكوك الحدوث لم يكن متيقناً سابقاً.

وفيه:

إن المستصحب إمّا هو العدم المنتسب إلى الشّارع بعد ورود الشّرع، لما عرفت من أن جعل الأحكام كان تدريجيّاً، فقد مضى من الشريعه زمان لم يكن الحكم المشكوك فيه مجعولا يقيناً، فيستصحب ذلك.

مع أن الإنتساب يثبت بنفس الإستصحاب.

ص: ۲۹۲

ثانیهما: إن المحرّک للعبد _ أعنی الباعث أو الزاجر له _ إنما هو التکلیف الفعلی لا الإنشائی، فالحکم الإنشائی، مما لا یترتب علیه أثر، و من الواضح إنه لا یمکن إثبات عدم التکلیف الفعلی باستصحاب عدم الجعل، إلاّ علی القول بالأصل المثبت.

و فیه:

أوّلاً: النقض باستصحاب عدم النسخ و بقاء الجعل الذی لا خلاف فی جریانه، فلو کان نفی الحکم الفعلی باستصحاب عدم الجعل من الأصل المثبت، کان إثبات الحکم الفعلی باستصحاب بقاء الجعل و عدم النسخ أیضاً کذلک.

ثانیاً: إن الإنشاء هو إبراز أمر اعتباری علی ما ذکرناه غیر مرّه، و الإعتبار کما یمکن تعلّقه بأمر فعلی یمکن تعلّقه بأمرٍ متأخر مقیّد بقیود، فلیس جعل الحکم وإنشاؤه إلاّ عباره عن اعتبار شی ء علی ذمّه المکلّف فی ظرف خاص. و یتحقق المعتبر بمجرد الإعتبار، بل هما أمر واحد حقیقه، والفرق بینهما اعتباری کالوجود والإیجاد. فالحکم الفعلی هو الحکم الإنشائی مع فرض تحقق قیوده المأخوذه فیه. و علیه، فاستصحاب الحکم الإنشائی أو عدمه هو استصحاب الحکم الفعلی أو عدمه. نعم، مجرّد ثبوت الحکم فی عالم الإعتبار لا یترتب علیه وجوب الإطاعه بحکم العقل قبل تحقق موضوعه بقیوده فی الخارج، و لیس ذلک إلاّ من جهه أن الإعتبار قد تعلّق بظرف وجود الموضوع علی نحو القضیّه الحقیقیّه من أوّل الأمر، فمع عدم تحقق الموضوع لا یکون حکم و تکلیف علی المکلّف. و بعد تحقق

الموضوع بقیوده خارجاً لا یکون المحرّک إلاّ نفس الإعتبار السّابق لا أمر آخر یسمی بالحکم الفعلی.

فتحصّل بما ذکرناه: أن الإستدلال بالإستصحاب علی هذا التقریب ممّا لا بأس به. و علیه، فلا یبقی مورد للرجوع إلی البراءه الشرعیّه أو العقلیّه.(۱)

مناقشه الاستاذ فی النقض والحلّ

وقد ناقشه شیخنا الاستاذ دام بقاه: أمّا فی نقضه، فبأنه لا ملزم لاستصحاب بقاء الجعل فی النسخ، بل نستصحب عدم المجعول، لأن النسخ إمّا إنتهاء أمد الحکم المجعول ــ کما هو الحق ــ وإمّا رفع الحکم المجعول. فتاره: یکون النسخ قبل حضور وقت العمل، فلا ربط لهذا بالمجعول، والنقض تام، ولکنّ النسخ قبل حضور وقت العمل باطل. و تارهً: یکون بعده، فهو بعد تحقق الموضوع بقیوده و شروطه، فلا محاله یرجع الشکّ إلی أنه هل المجعول الذی جاء علی هذا الموضوع أمده إلی هذا الحدّ من الزمان أو لا؟ فیستصحب بقاء الحکم المجعول و عدم انتهاء أمده. نعم، الأمر ینتهی إلی الشک فی المقتضی، مثل الشک فی بقاء الزوجیّه فی العقد المنقطع، فهناک یستصحب بقاء المجعول ــ و هو الزوجیّه ــ و یقال بعدم انتهاء الأمد، فمن یقول بجریان الإستصحاب مع الشک فی وجود المقتضی أمکنه الإجراء هنا، وإلاّ فلا. إلاّ علی القول بأنّ النسخ رفع الحکم، فهو شک فی الرافع، فیتمّ له الإستصحاب.

۱- ۱. مصباح الاصول ۲ / ۲۹۰.

وأمّا فی حلّه، فبأنه لا ـ یعقل الإتحاد بین الإعتبار والمعتبر، فالإعتبار من الامور الواقعیّه التکوینیّه، و المعتبر من الامور الإعتباریّه، کالحرمه والوجوب والزوجیّه والملکیه. إذن، وزان الإعتبار والمعتبر غیر وزان الإیجاد والوجود، والمعتبر بلحاظ صدوره من الإعتبار التکوینی جعل، و بالنظر إلی نفسه مجعول، فالحرمه أمر وجوده إعتباری، ولکن إذا لوحظ تحقیقه فهو مصدر، و إذا لوحظ تحقّقه فهو اسم مصدر.

وبعباره اخری: الإعتبار فرض، والفرض موجود واقعی تکوینی، والمعتبر فرضی و هو اعتبار.

فقد وقع الخلط بین الإعتبار والإعتباری، والفرض والفرضی، والمتّحد هو الفرضی والإعتباری، فإنه بالنظر إلی الفاعل جعل و إیجاد، وبالنظر إلی القابل مجعول و موجود.

والإعتبار من مقوله التخیّل، والمعتبر هو المتخیّل. و هذا هو الإشکال الأوّل.

والثانی: إذا کان الجعل والمجعول واحداً، لم یمکن الإشکال فی الشبهات الحکمیّه بالمعارضه بین إستصحاب عدم الجعل و بقاء المجعول، لأن المعارضه متقوّمه بالتغایر، والحال أنه قائل بالمعارضه.

و علی الجمله، فإن جواب المصباح غیر تام نقضاً وحلًّا.

وقد أوضح مقرّر بحث المیرزا هذا المبنی فی مبحث الإستصحاب:(۱) بأنّ

۱- ۱. فوائد الاصول ۴/۶۱.

ظرف قبل وجود الموضوع خارجاً بجميع قيوده و شروطه ظرف للجعل وعدمه، و إذا وجد الموضوع كذلك كان ظرف المجعول و عدمه. فوجود الحكم الفعلى متقوّم بوجود موضوعه، و كذلك عدم الحكم الفعلى متقوّم به، لأن الوجود والعدم فى مرتبةٍ واحده، و إذ لا مجعول فى الزمان السّابق فلا حاله سابقه لهذا الإستصحاب، وإن أريد إثبات عدم المجعول باستصحاب عدم الجعل ــ الكائن قبل تحقق الموضوع ــ فهذا أصل مثبت.

ثم إنه رحمه اللّه طبّق هذا المبنى على مسأله الشك فى الزوال، فمن شك فى تحقق الزوال كان له استصحاب العدم، أى عدم وجوب الصّلاه الذى كان قبل الزوال، لأنه عدم المجعول «لا عدم الجعل» من جهه وجود الموضوع و تحققه، غير أنه عدم سابق على حضور وقت العمل بذلك الحكم المجعول.

و التحقيق فى الجواب:

أوّلاً ـ إن العدم نقيض الوجود، و إذا لم يكن قبل وجود الموضوع لا ـ مجعول ولا عدم المجعول، لزم خلوّ الواقع عن النقيضين، وارتفاع النقيضين محال.

وثانياً: إن وجود الحكم متقوّم بوجود الموضوع، و هذا التقوّم ملاك التأخر، لكنّ عدم الحكم غير متقوّم بوجود الموضوع، فلا ملاك للتأخر. وحينئذٍ، لا مانع من إجراء الإستصحاب فى عدم الحكم الثابت فى الأزل وقبل الموضوع...

وأمّا تطبيقه ما ذكره على مسأله الشك فى الزوال.

ففيه: أنه قد تقرّر لدى الميرزا أن كلّ شرط موضوع و كلّ موضوع شرط، و

قد بنى على ذلک فى مواضع متعدّده، و عليه، فإن وجوب الصّلاه لمّا اشترط بالزوال، فإنه قبل تحقق الزّوال لا وجوب فلا عدم وجوب، فلا مجعول و لا عدم مجعول، حتى يستصحب.

قال:

وأمّا تقريب الإستدلال بالإستصحاب باعتبار المرتبه الثانيه للحكم و هى المرتبه الفعليه، فهو إستصحاب عدم التكليف الفعلى المتيقّن قبل البلوغ.

و قد أورد على هذا التقريب بوجوه.

فأورد إشكالات الشيخ والمحقق النائينى، وتكلّم عليها، وذكر الخامس قائلاً:

الوجه الخامس: ما يظهر من كلام الشيخ و هو: إنه يعتبر فى جريان الإستصحاب إتحاد القضيّه المتيقّنه والمشكوكه، ليصدق نقض اليقين بالشک عند عدم ترتيب الأثر حين الشک، فإنه مع عدمه كان إثبات حكم المتيقّن للمشكوک من إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، و ذلک داخل فى القياس لا فى الإستصحاب، و فى المقام لا اتحاد للقضيّه المتيقّنه والمشكوكه من حيث الموضوع، إذ الترخيص المتيقن ثابت لعنوان الصبّى... و هو مرتفع بارتفاع موضوعه والمشكوک فيه هو الترخيص لموضوع آخر، و هو للبالغ، فلا مجال لجريان الإستصحاب.

والإنصاف: أن هذا الإشكال وارد على الإستدلال بالإستصحاب فى المقام.

ص: ٢٩٧

أقول:

و هذا هو الصّحیح کما علم مما تقدّم.

شبهه التعارض بین الاستصحابین

بقی الکلام فی شبهه التعارض بین الاستصحابین

إنه إذا کان عدم الجعل غیر عدم المجعول، فإنه تقع المعارضه بین إستصحاب عدم جعل الحرمه وإستصحاب عدم جعل الترخیص سابقا، والواقع غیر خالٍ عن أحدهما، وإذا جریا تعارضا وتساقطا، وتصل النوبه إلی البراءه.

وعلی الجمله، فإنه بناءً علی جریان إستصحاب عدم الحرمه، لوجود المقتضی له بعد إندفاع الإشکالات، فإنّ المانع عن جریانه هو إستصحاب عدم جعل الترخیص سابقا.

وهذا الإشکال یتوجّه علی بعض المبانی دون بعض.

فهو وارد علی مبنی المحقق النائینی القائل بأنّ التعبّدین لایجتمعان مع الیقین والوجدان بمخالفه أحد التعبّدین للواقع، فالمانع من الجریان علی مسلکه ثبوتی.

وهو وارد علی مبنی الشیخ القائل بأنّ منشأ المعارضه عباره عن التعارض فی أخبار الإستصحاب صدرا وذیلاً، فإن فی صدرها «لاتنقض الیقین بالشک» ومقتضاه هو القول بالحرمه للإستصحاب وبالترخیص للإستصحاب، لکنْ فی ذیلها: «بل انقضه بیقینٍ آخر» فهو أمر بالنقض بالیقین، والمفروض وجوده، فأحد

الحكمين منقوض يقينا، فتقع المعارضه بين الإستصحاب، للتعارض بين صدر وذيل دليل التعبّد.

وهو غير وارد على مبنى من يقول بعدم التنافى بين اليقينين التعبّديين مع اليقين الوجدانى القائم على خلاف أحدهما، فالإستصحابان جاريان. نعم، التنافى موجود بين اليقينين الوجدانيين مع اليقين الوجدانى القائم على خلاف أحدهما.

وهو غير وارد على مبنى من أجاب على مسلك الشيخ المتقدّم، بأنه إن كان المراد من «اليقين» فى الذيل هو اليقين الأعم من الإجمالى والتفصيلى، فالمعارضه موجوده، وأمّا إن كان المراد هو اليقين التفصيلى، فلا، لأن اليقين هنا إجمالى.

فعلى هذين المسلكين يجرى الإستصحابان، إلاّ إذا لزمت المخالفه العمليّه، وهيهنا غير لازمه.

فظهر اختلاف الحال باختلاف المبانى، وظهر عدم جريان عدم الجعل عند الشيخ ـ ومن نسب إليه الجريان فقد غفل عن مسلكه ـ بل لا يجرى إستصحاب عدم المجعول عنده كذلك، للمعارضه بين الحكمين.

هذا تمام الكلام فى هذا المقام. وبعد:

التحقيق

فإن التحقيق ـ كما عليه شيخنا ـ عدم جريان كلا الإستصحابين، لأنه مع وجود هذا الإستصحاب وجريانه فى الشبهات الحكميّه تلزم لغويّه أدلّه البراءه

ص: ۲۹۹

الشّرعيّه من حديث الرفع وغيره، وقد تقرّر أنه إذا لزمت اللّغويّه فى دليلٍ بإجراء الدليل الآخر، سقط ذاك الدليل الآخر عن الجريان. وهذه القاعده منطبقه هنا، لأنه إذا جرى هذا الإستصحاب، كان حاكما على حديث الرفع مثلاً، فلا يبقى له موردٌ أو تضيّق دائرته جدّا.

فإن قيل: يفيد حديث الرفع فى الشّبهات الموضوعيّه.

قلنا: هناك أيضا يجرى الأصل الموضوعى، فيتقدّم على البراءه، ولا يبقى له مورد.

على أنّ تخصيص أدلّه البراءه الشرعيّه بموارد الشبهات الموضوعيّه باطل. بل إذا وجد مورد فلا ريب فى جريان إستصحاب العدم الأزلى فيه ولا تجرى البراءه.

فالإستصحاب لا يجرى مطلقا، لما ذكرناه، لا لما ذكروا من وجوه الإشكال، فقد عرفت إندفاعها جميعا.

والحمدللّه ربّ العالمين.

ص: ٣٠٠

تنبیهات

اشاره

ص: ۳۰۱

الأوّل: إنه يشترط عدم وجود الأصل الموضوعی

اشاره

التنبیه الأوّل

فی أنه یشترط عدم وجود الأصل الموضوعی وإلّا لا تجریالبراءه

إنه یعتبر فی جریان البراءه الشرعیّه والعقلیّه _ وکذا فی الإباحه الشرعیّه المستفاده من قاعده الحلّ _ عدم وجود أصلٍ موضوعی مقدَّم علیها، وإلّا لم تجر مطلقا.

والمراد من الأصل الموضوعی هو الأصل الجاری فی موضوع البراءه، سواء کان ذاک الأصل مخالفا لها أو موافقا، فلو وجد الأصل کان رافعا لموضوع البراءه _ وهو الشک _ ومتقدّما علیه بالورود أو الحکومه علی الخلاف فی ذلک.

مثلاً: لو شک فی جواز وطئ المرأه إذا انقطع دم الحیض ولم تغتسل بعد، کان الأصل الجاری استصحاب عدم الجواز الثابت قبل الإنقطاع. وبهذا الإستصحاب یرتفع الشک فی الحکم ولا یبقی الموضوع للبراءه أو قاعده الحلّ، کما أنه یکون بیانا، فلا موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بیان.

ص: ۳۰۳

كلام صاحب الكفايه

قال رحمه اللّه: فلا تجرى ــ مثلاً ــ أصاله الإباحه فى حيوان شكّ فى حليّته مع الشك فى قبوله التذكيه، فأصاله، عدم التذكيه تدرجه فيما لم يذكّ، وهو حرام إجماعا، كما إذا مات حتف أنفه...(۱)

أى: إنه مع هذا الإستصحاب لاموضوع لأصاله البراءه حتى تجرى.

والملاک فى عدم الجريان عند هذا المحقق هو «ورود» هذا الأصل الموضوعى على البراءه.

ثم إنه رحمه اللّه قسّم الشبهه فى مورد اللّحم إلى: الشبهه الحكميّه والشبهه الموضوعيّه، فذكر للحكميّه ثلاث صور، وللموضوعيّه صورتين.

فذكر فى الشبهه الحكميّه، كما لو شک فى حليّه لحم وحرمته كلحم الإرنب، إنه:

تارةً: نعلم بوقوع التذكيه بشرائطها ونشک فى الحليّه والحرمه من جهه قصور الدّليل. ففى هذه الصّوره تجرى أصاله الحلّ، لتماميّه أركانها، لأن الموضوع ــ وهو الشک فى الحكم ــ موجود، والتذكيه حاصله بحسب الفرض.

واخرى: يقع الشک فى نفس التذكيه، وهذا على نحوين:

الأوّل: أن يكون الشک فى وقوع التذكيه من جهه الشک فى قابليّه الحيوان لها، والشک فى القابليّه قد ينشأ من عروض ما يحتمل رفعه للقابليّه كالجلل. وفى

۱- ۱. كفايه الاصول: ۳۴۸.

هـذه الصّوره يوجـد _ عنـد هـذا المحقّق _ أصـل مثبت للقـابليّه، إذ الأصـل بقاء القابليّه التى كانت موجوده قبل عروض الجلل، وهـذا الإستصـحاب تنجيزى. ويمكن إجراء الإستصـحاب التعليقى أيضـا، بأنْ يقال: كان هـذا الحيوان قبل الجلل بحيث لو وقعت التذكيه عليه لأثّرت فى الحليّه والطّهاره، وبعد الجلل يستصحب بقاء تأثير التذكيه.

وكيف كان، فإنه فى هذه الصّوره يوجد الأصل الموضوعى المحرز وهو الإستصحاب، ومعه لا مجال للبراءه، لعدم الموضوع لها، وإنْ كان الأصلان _ الإستصحاب والبراءه _ متوافقين فى النتيجه.

والثـانى: أن يكون الشـك فى القـابليّه لا من جهه عروض ما يحتمل المانعيّه، بل من جهه الشك فى تحقق خصوصيّه معتبره فى التذكيه، لأن التذكيه عباره عن الذبح مع الشـرائط الخاصّه فى المورد القابل، وليست مجرّد فرى الأوداج. وفى هذه الصّوره يرجع الشك إلى تحقق التذكيه، والأصل عدمها، ومعه لا موضوع للبراءه.

ومثاله: الحيوان المتولّد من حيوانين أحـدهما كلب والآخر شاه، فإذا ذبح هذا الحيوان مع جميع الشـرائط المعتبره، مع الشك فى أصل قابليّته للتـذكيه _ وقـد عرفت أن القابليّه من جمله الخصوصـيّات المعتبره _ كان الشك فى أصل تحقق التّـذكيه، والأصـل عدمها.

وهذه صور الشبهه الحكميّه.

ص: ۳۰۵

وفی الموضوعیّه صورتان:

إحداهما: أنْ لا یکون الشک من جهه قصور الدلیل، بل من جهه أمر خارجی، کالشک فی وقوع التذکیه علی هذا اللّحم المطروح بشروطها، وحینئذٍ، لا تجری البراءه، لتقدّم اصاله عدم وقوع التذکیه الشرعیّه علی أصاله البراءه.

والثانیه: أن یکون الشک فی وجود مانع فیه کالجلل مع وقوع التذکیه علیه، والأصل هنا عدم الجلل، وهو یتقدّم علی البراءه فلا تجری کذلک.

هذا، والوجه فی إجراء استصحاب عدم التذکیه فی صوره الشک فی قابلیّه الحیوان لها هو: إن الحرمه مترتبه علی عنوان «المیته» وهو أمر وجودی، واستصحاب عدم التذکیه لا یثبت کون اللّحم میتهً إلا علی القول بالأصل المثبت.

لکنْ فی کون «المیته» عنوانا وجودیّا خلاف، فالشیخ علی أن المیته شرعا عباره عمّا لم یذک، والإستصحاب یفید نفس هذا العنوان، فلیس بمثبت.

وأجاب صاحب الکفایه: بأن المیته خصوص ما مات حتف أنفه لا الأعم منه وما لم یذکّ، فهو عنوان وجودی. وکما أنّ الأثر من الحرمه والنجاسه مترتب علی هذا العنوان الوجودی، کذلک هو مترتب علی عنوان ما لم یذک، لأن ما لم یذک عنوان یترتب علیه حکم المیته بالإجماع. فلیس المیته عین ما لم یذکّ بل ما لم یذک عنوانٌ آخر له حکم المیته من الحرمه والنجاسه.

ص: ۳۰۶

أقول:

هنا بحوث:

١ــ هل تقدّم الأصل الموضوعى بالورود أو بالحكومه؟

الأوّل: هل تقدّم الأصل الموضوعى بالورود أو الحكومه؟

صاحب الكفايه على الأوّل، وظاهر الشيخ هو الثانى وعليه المتأخّرون.

ولا يخفى أن الورود عباره عن انتفاء الموضوع وجدانا لكنْ بسبب التعبّد الشرعى، كتقدّم دليل حجيّه خبر الثقه على قاعده قبح العقاب بلا بيان، فإنّه مع الدليل على حجيّه خبر الثقه يرتفع موضوع القاعده ــ وهو عدم البيان، والمراد من البيان هو الأعم من البيان العقلى والشرعى ــ لكون الدّليل بيانا، و به ينتفى اللّابيان بالوجدان، إلّا أن منشأ الإنتفاء هو تعبّد الشّارع بخبر الثقه.

والحكومه: إنتفاء الموضوع تعبّدا لا وجدانا، كما فى: لاربا بين الوالد والولد.

والتخصّص: إنتفاء الموضوع وجدانا.

والتخصيص: حفظ الموضوع تعبّدا ووجدانا إلّا أن التعبّد يكون فى الحكم.

وبما ذكرنا يظهر أن التحقيق هو التفصيل، وذلك:

لأنّ موضوع البراءه العقليّه هو مطلق عدم البيان، ودليل الإستصحاب يجعل عدم التذكيه رافعا لموضوع القاعده بالوجدان، لكن بسبب التعبّد بــ«لا تنقض اليقين...»

فالحق مع صاحب الكفايه فى البراءه العقليّه.

ص: ٣٠٧

أمّا فى البراءه الشرعيّه، فتقريب الورود هو: أن الموضوع عند صاحب الكفايه فى حديث الرفع الدالّ على البراءه الشرعيّه هو عدم العلم، لكنّ دليل اعتبار الإستصحاب يفيد اليقين، فينتفى «ما لا يعلمون».

أو يقال ــ وهو أمتن من سابقه ــ بأن: «رفع ما لا يعلمون» قد خرج عنه من كان عنده الحجّه، لأن الرفع يدور فى الحقيقه مدار «الحجّه» لا خصوص «العلم» كما ذكرنا فى تقريب الإستدلال بحديث الرفع على البراءه، ولمّا كان الإستصحاب حجّةً، فإنّه يرتفع به موضوع الحديث، لكنّ حجيّته هى ببركه التعبّد الشرعى، وهذا هو الورود.

إلّا أن القائل بالتقدّم بالحكومه على البراءه الشرعيّه يذهب إلى أنّ الذى يدلّ عليه: كلّ شئ لك حلال حتى تعلم أنه حرام، هو وجود الحليّه الظاهريّه حتى يحصل العلم بالحرمه الواقعيّه، فكان العلم المأخوذ فى لسان الدّليل غايةً ونهايه للحكم الظاهرى هو العلم بالحرمه الواقعيّه، ولكنّ الإستصحاب يفيد التعبّد بالحرمه الظاهريّه ولا يرفع الشك وجدانا، فإذا أفاد التعبّد بالحكم الظاهرى فقد ضيّق دائره دليل البراءه، وهذه هى الحكومه.

هذا بالنسبه إلى قاعده الحلّ.

وأمّا ما ذكر فى تقريب الورود فى معنى حديث الرّفع، فهو وإن كان لا يخلو عن دقّهٍ، لكنّ النظر فى الحديث صدرا وذيلًا يفيد كون الامور التسعه أعذارا بالنسبه إلى الواقع، وقد جعل الشّارع منها: الجهل بالأحكام، وصاحب الحجّه لا

يكون عالما، فالمراد من عـدم العلم هو عـدم العلم بالواقع، والإستصـحاب غيررافع لهـذا العـدم وجدانا بل يرفعه تعبدا. وهذه هی الحكومه.

إذن، لابدّ من التفصيل: بأنْ يقال بالورود فی البراءه العقليّه والحكومه فی الاصول الشرعيّه.

٢_ ما هی حقيقه التذكيه؟

البحث الثانی: ما هی حقيقه التذكيه؟ وما النسبه بينها وبين الميته؟

إن المحتملات فی التذكيه أربعه امور:

الأوّل: أن تكون أمرا بسيطا مسبّبا عن الذبح المقيّد بالقيود المعيّنه. أو تكون اعتبارا شرعيّا مسبّبا عن الذبح المعيّن. وتكون التذكيه حينئذٍ موضوعا للأحكام من الحليّه والطّهاره. أو تكون التذكيه اعتبارا شرعيّا بسيطا اعتبره الشّارع عندما يتحقّق الذبح مع الخصوصيّات.

والثانی: إنها عباره عن الذبح الخاصّ.

والثالث: إنها عباره عن الذبح مع الخصوصيّات. والشرط فی تأثير هذا الذبح للحليه والطّهاره هو قابليه الحيوان

والرابع: إنها مركبه من الذبح والخصوصيّات والقابليّه.

واختلفت أنظار الأعلام فی المقام:

رأی الشيخ

وحاصل كلام الشيخ هو: إن موضوع الحرمه والنجاسه عباره عن «ما لم يذكَّ»، وإنّ ما لم يذكّ هو الميته، وليس الميته عباره عن: ما مات حنف أنفه.

هذا حاصل المستفاد من كلامه فى جواب الفاضل التونى فى تتمه بحث استصحاب القسم الثالث من أقسام إستصحاب الكلّى، إذ قال: بأنّ كلام التونى إنما يتمّ لو كان الميته مامات حتف أنفه، لكن الموضوع للحكم بالنجاسه والحرمه هو ما لم يذكّ، وإنّما ترتب الحكم على عنوان الميته لكونها ما لم يذكّ، لا مامات حتف أنفه.

وتعرّض لذلك أيضا فى مبحث الإستصحاب فى الشك السببى والمسبّبى حيث نقل عن العلّامه فى بعض كتبه الحكم بطهاره الماء القليل الواقع فيه صيد مرميٌّ لم يعلم استناد موته إلى الرمى، لكنّه اختار فى غيرواحد من كتبه الحكم بنجاسه الماء، وتبعه عليه الشهيدان وغيرهما، وهو المختار، بناءً على ما عرفت تحقيقه، وأنه إذا ثبت بأصاله عدم التذكيه موت الصّيد جرى عليه جميع أحكام الميته التى منها انفعال الماء القليل.

وبالجمله، فإنّ الشيخ قال: المشهور نجاسه الجلد المطروح مستندين إلى أصاله عدم المذبوحيّه. ثم نقل عن الفاضل التونى: عدم المذبوحيّه أعمّ من الميته، فاستصحابها لايثبت الميته. فقال الشيخ: لا حاجه إلى إثباتها، بل يستصحب عدم التذكيه وهو نفس الميته. فكان الشيخ موافقا على أن التذكيه هى المذبوحيّه.

وفى مبحث الشك السببى والمسببى، نقل عن العلّامه أنه الرمى الخاصّ، ثم قوله بأصاله عدم التذكيه. ولم يرد على كلام العلّامه بشئ، فنسبه القول بكون التذكيه نفس الذبح إلى الشيخ غيربعيده، وإنْ لم يجزم الاستاذ بذلك.

ص: ٣١٠

رأی صاحب الکفایه

ویری المحقّق الخراسانی(۱): أن «مـا لم یـذکّ» غیر «المیته»، وأنّ النسبه بینهما العموم والخصوص المطلق، لکون الأوّل أعمّ من الثانی.

والتـذکیه عنـده هی فری الأوداج مع خصوصیّهٍ فی الحیوان، فهی عبـاره عن الذبـح الخـاصّ المشـروط بقابلیّه الحیوان لها، ومع الشک فی القابلیّه من جهه احتمال عروض المانع یستصحب بقاؤها، فالإستصحاب یجری فی التذکیه من قبیل استصحاب العدم الأزلی، فإذا وجد الحیوان و شک فی وجود القابلیّه للتذکیه معه، یستصحب عدمها أزلاً.

وتحصّل: الفرق بین «ما لم یذکّ» و «المیته»

وقد وافقه المحقق العراقی علی هذا، خلافا للشیخ.

رأی المحقق النائینی

وذکر المیرزا:(۲) أنه یحتمـل أن تکون التـذکیه أمرا بسـیطا محصّلاً من الامـور المعهوده شـرعا. وبنـاءً علیه: تجری أصـاله عـدم التذکیه، إلّا أن یقوم الدّلیل العام علی أنّ کلّ حیوان فهو قابل للتذکیه.

۱- ۱. کفایه الاصول: ۳۴۹.

۲- ۲. فوائد الاصول ۳ / ۳۸۱ _ ۳۸۲.

ويحتمل أيضا: أنْ تكون التذكيه هى الذبح الخاصّ والقابليّه شرط التأثير، كما عليه المحقّق الخراسانى. قال: وعليه: فلو شك فى تحقق الذبح مع الخصوصيّات المعتبره يستصحب عدمه، وأمّا لو شك فى القابليّه، فلا يستصحب عدمها، لكون القابليّه للتذكيه تكون مع الحيوان وجودا وعدما، فلا حاله سابقه لها حتى تستصحب.

وما ذكره قدّس سره مبنى على مختاره من عدم جريان الإستصحاب فى العدم الأزلى، وأنّ وزان ما نحن فيه وزان المرأه والقرشيّه، فقبل وجود المرأه لا قرشيّه ولا عدم القرشيّه.

وأمّا التذكيه، فهى عنده عباره عن فرى الأوداج وكون القابليّه شرطا للتأثير، بدليل إسنادها إلى المخاطبين فى قوله «إِلّا ما ذَكَّيْتُمْ».(1)

واحتمال كون التذكيه مركّبه ساقط عنده.

رأى المحقق العراقى

رأى العراقى

والمحقق العراقى(2) احتمل أن تكون التذكيه أمرا بسيطا مسبّبا ومحصّلاً من الامور المعتبره فيها، ومع الشك فى تحقّقها فالأصل هو العدم. وهذا إستصحاب لا كلام فيه لأحد. (قال) وإذا جرى هذا الأصل ترتب الأثر عليه، ولا

١- ١. سوره المائده، الآيه: ٣.

٢- ٢. نهايه الأفكار ٣ / ٢٥٧ _ ٢٥٨.

حـاجه إلی إثبـات المیته، لکون إجرائه فی العنوان الأـعم منهـا ـ وهو «ما لم یـذک» ـ یُغنی عن ذلک، خلافا للشـیخ القائل بأن المیته نفس ما لم یذک.

واحتمـل رحمه اللّه أن تکون فری الأـوداج علی النحو الخـاصّ والقـابلیّه شـرط للتـأثیر کما قال المحقق الخراسانی، فلو شکّ فی تحقق التـذکیه المعتبره شـرعا، کان مقتضـی الأصل عـدم التـذکیه. ولو شک فی القابلیّه ـ مع تحقق الذبـح بقیوده ـ استصـحب عدمها، لا من جهه عدم جریان الإستصحاب فی الأعدام الأزلیّه کما علیه المیرزا ـ ، لأن العراقی یقول بالجریان ـ بل لأن القابلیّه من خصوصیّات الذات، واستصحاب العدم الأزلی إنما یجری فی الخصوصیّات الرّاجعه إلی الوجود، کالبیاض والسّواد، والقرشیه منها، ولا یجری فی خصوصیّات الذات مثل کلبیّه الکلب.

وقد جعل تلمیذه السیّد الحکیم(١) «الکریّه» من هذا القسم، ولذا لم یجر استصـحاب العدم الأزلی فیها عند الشک فی بلوغ الماء حدّ الکریّه.

واحتمل: أن تکون التذکیه مرکّبه من الذبح والقابلیّه والخصوصیّات.

وبعد، فإنه اختار الثانی واستدلّ له:

بالآیه المبارکه: «إِلّا ما ذَکَّیْتُمْ ».(٢)

وبموثّقه ابن بکیر: «ذکّاه الذبح».(٣)

ص: ٣١٣

١- ١. حقائق الاصول ٢ / ٢٥٧.

٢- ٢. سوره المائده، الآیه: ٣.

٣- ٣. وسائل الشیعه ۴ / ٣۴۵، باب جواز الصّلاه فی الفراء.

وبخبر على بن أبيحمزه عن أبى عبداللّه عليه السّلام قال: «أو ليس الذّكىّ ما ذكىّ بالحديد»؟ فقال: بلى...(1)

النظر فى كلام المحقق النائينى

النظر فى كلام الميرزا

أقول:

هنا ملاحظه على ما ذكره الميرزا والعراقى فى إستصحاب عدم القابليّه.

أمّا الميرزا، فذكر أنه لا حاله سابقه للقابليّه حتى تستصحب.

نقول: هـذا مبنى على مـا ذهب إليه من أن وجود الأحكام والعوارض و عـدمها فى مرتبه واحـدهٍ، فقبل وجود الموضوع لا وجود ولا عـدم لحكمه، كمـا فى المرأه، فـإنه قبـل وجودها لا قرشـيّه ولا عـدم القرشـيّه، والقابليّه مثل القرشـيّه، و إذ لا حاله سابقه فلا إستصحاب.

وفيه نظر.

لأنّ الوجود المحمولى فى الإصـطلاح هو الوجود الذى يقع محمولاً للموضوع و ينظر إليه بالنظر الإسـتقلالى كسائر المحمولات. مثـل: زيـد موجود، وهـذا الوجود يحمـل على العرض كمـا يحمـل على الجوهر، فيقـال: وجود البياض للجـدار ــ وليس للجوهر وجود نعـتى، فلا يقـال زيـد موجود لفلاـن ــ ، فلا يتوهم أن للعرض وجودين نعتى و محمولى، بـل وجوده النعتى عين وجوده المحمولى،

۱- ۱. تهذيب الأخبار ۲ / ۲۰۴.

غير أنّ العقل تاره ينظر إلى البياض بما هو موجود فيقال: البياض موجود، واخرى ينظر إليه بما هو موجود للجدار فيقال: الجدار أبيض.

والقابليّه من الأعراض، ولها وجود محمولى فيقال: القابليّه موجوده، لكنّ وجودها يكون للحيوان، ووجودها المحمولى عين وجودها النعتى.

وأمّا عدم القابليّه، فليس عدما لقابليّه الحيوان، لأن عدم القابليّه ليس وصفا للحيوان، فليس عدمها عدما نعتيّا، بل هو عدم محمولى، وعلى هذا، يكون لعدم القابليّه حاله سابقه فتستصحب.

وما ذكره الميرزا، من كون الوجود والعدم فى مرتبه واحده. باطل، لأن الوجود يعقل أن يكون وصفا لموضوع، وأمّا العدم فلا، إلّا إذا أخذه الشّارع وصفا بعنايه.

وفى عدم الملكه: عدم البصر فى الموضوع القابل للبصر، معقول قبل وجود الموضوع، لأنه موجود قبل وجود المبصر كالإنسان مثلًا، لكن «عدم البصر» غير «العمى»، ولذا يصح نفى البصر عن الجدار ولا يصح إثبات العمى له، فعدم الملكه هو العمى لا عدم البصر، ولذا يصح أن يقال: لا بصر ولا عمى قبل الإنسان ــ بأنْ يُرفع الطرفان، لأن النقيضين إذا كانا عدم وملكه يرتفعان ــ و لا يصح أن يقال: لا بصر و لا عدم البصر قبل الإنسان، لأنهما متناقضان و رفعهما غير ممكن.

إذن، لا يستصحب العمى أو البصر قبل وجود زيد، لعدم الحاله السّابقه.

ويستصحب عدم البصر، وإلّا يلزم ارتفاع النقيضين.

ص: ۳۱۵

وفى المقام: إن كان الأثر مترتبا فى الـدّليل على القابليّه وعـدمها بمعنى الوجود المحمولى، فمع ثبوتها يترتب الأثر، لتحقق العـدم قبل وجود الموضوع وهو الحيوان. فالموضوع هو: الحيوان مع عدم القابليّه، لا الحيوان المتّصف بعدم القابليّه.

إلّا إذا كان الموضوع فى لسان الدّليل هو الحيوان المتصف بعدم القابليّه، فلا يمكن الإستصحاب.

هذا بالنسبه إلى كلام المحقق الميرزا النائينى.

النظر فى كلام المحقق العراقى

النظر فى كلام العراقى

وأمّا المحقّق العراقى، فذهب إلى عدم جريان الإستصحاب، من جهه أنّ القابليّه من العوارض الذاتيّه.

وفيه نظر.

أوّلًا: هذه دعوى بلا برهان، ولو كان له عليها برهان لذكره.

وثانيا: لا يمكن أن تكون القابليّه من العوارض الذاتيّه، لعدم انطباق المعيار.

وذلـك: لأـن عوارض المـاهيّه هى مـا يعرضـها لا ـ بشـرط عن الوجود، فالعـارض ما تتصّف الماهيّه به فى جميع حالاتها حتى مع فرض عدمها، و عوارض الوجود ما يعرض الماهيّه بشرط الوجود، إمّا بالوجود الذهنىّ مثل

ص: ۳۱۶

النوعيّه، و إمّا بالوجود الخارجيّ مثل البياض. وعلى هـذا، فالحيوان المعدوم أو الموجود الذهنی لا يتّصف بالتذكيه، بل الموجود بالوجود الخارجی.

فعدم انطباق معيار عوارض الماهيّه دليل عدم كونها منها.

وثالثـا: كيف يجمع بين القول بأن القابليّه للتـذكيه من عوارض الـذات ولوازمها، والقول بأنه مع الشك فی بقائها _ لعروض مانع كالجلل _ بعد تحققها، يستصحب عدم الزوال؟ كيف يتصوّر انفكاك لازم الماهيّه عن الماهيّه؟

ولو كان مراده من القابليّه الإستعداد للقابليّه.

ففيه: إن القابليّه لا شدّه ولا ضعف فيها.

هذا أوّلاً.

وثانيا: إذا كانت القابليّه من الإمكان الإستعدادی، كانت من لوازم الوجود لا الذات.

فالحق: عدم المانع من جريان الإستصحاب فی القابليّه، لا من جهه ما ذكره الميرزا، ولا من جهه ما ذكره العراقی.

حقيقه التذكيه

وأمّـا حقيقه التـذكيه، فـإنّ التـذكيه هی الذبـح الخـاصّ فی المورد القابل، فالقابليّه قيـد، لا شـرط كما قال العراقی. و من هنا قال الإصفهانی: لا يعقل أن تكون التذكيه هی الذبح مع الشرائط، بأن تكون القابليّه شرطا لتأثير التذكيه فی الطّهاره

والحليّه، لأن الطّهاره والحليّه من خصوصيّات المذكّى، فلا معنى لتحقّق التذكيه مع عدم تحقق الحليّه والطّهاره لعدم الشرط.

والذى ذكرناه فى حقيقه التذكيه هو المستفاد من مجموع الأدلّه.

وعليه، فلو شككنا فى القابليّه، جرى إستصحاب عدم الذبح الخاصّ المؤثر فى الحليّه والطّهاره، فهذا الإستصحاب جارٍ لو سلّمنا بعدم جريان الإستصحاب فى نفس القابليّه، لكونها من خصوصيّات الذات كما ذكر العراقى.

وأمّا إستدلال العراقى بالآيه. فمنقوض بقوله تعالى «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا»(۱) من جهه أنّ الطّهاره مسبّبه مع أنها أُسندت إلى المكلّفين، فلا منافاه بين كونها أمرا بسيطا مسبّبا من أفعال المكلّفين، و إسنادها إلى المكلّفين.

وأمّا استدلاله بالخبرين. ففيه: إنهما يدلّان على خلاف ما ذهب إليه، فالموثّقه فيها أنّ الذبح هو الموجب للذّكاه لا التذكيه. وفى الآخر: ذكر الإمام عليه السّلام تحقّق التذكيه بالحديد. نعم، يحتمل كون الذبح هو التذكيه، لكن ليس ظاهرا فيه كى يتمّ الإستدلال به.

رأى المحقق الإصفهانى ونقده

رأى الإصفهانى

وذهب المحقق الإصفهانى(۲) إلى أن التذكيه اعتبار شرعىّ بسيط، وضعى لا تكليفى، وهى مسبّبه من الذبح مع الخصوصيّات، وذلك لوجهين:

۱- ۱. سوره المائده، الآيه: ۶.

۲- ۲. نهايه الدرايه ۴ / ۱۵۲.

أوّلاً: لأن التـذكيه عرفا وشـرعا هى النزاهه والطيب، والذبـح لا يتّصف بـذلك، بل المتّصف به هو اللّحم، فليس التذكيه الذبح لا الخاصّ ولا المطلق.

وثانيا: إنّ التـذكيه إن كانت الذبح، لزم الإنفكاك بين المذكّى وبين الحليّه والطّهاره، وهذا ما أورده العراقى وقد تقدّم. وفى كلّ موردٍ أطلق فيه التذكيه على الذبح، فهو من باب إطلاق المسبّب على السّبب.

أقول:

إنه قـد وقع الخلط بين «التزكيه» و«التذكيه». والذى بمعنى الطيب والطّهاره والنموّ كتابا وسـنّه ولغةً وعرفا هو الأوّل،(١) أما الثانى، فهو الذبح كما فى المفردات والقاموس والتاج(٢) وغيرها.

والمستفاد من بعض الأخبار فى كتاب الصّيد والذباحه وكتاب الأطعمه والأشربه ــ كعباره الراغب فى المفردات ــ كون التذكيه أعم من الذبح، فهو يتحقق بالذبح و بإخراج السّمك من الماء حيّا وغير ذلك. كما لا يخفى على من راجع.

هذا فى الوجه الأوّل.

وأمّا الوجه الثانى، فيظهر جوابه ممّا سنذكره حول موثقه ابن بكير.

١- ١. المفردات: ٢١٣.

٢- ٢. المفردات: ١٨٠، تاج العروس ١٩ / ٤٢٩.

اشاره

تفصيل الكلام و تنقيح المرام

يتم بأُمور

الأمر الأوّل: فى موثقه ابن بكير

الأمر الأوّل

فى موثقه ابن بكير

قد تقدّم أن «التذكيه» هى «الذبح»، وفاقا للقائلين بذلك، وخلافا للإصفهانى حيث قال بأنّ التذكيه مسبّبه عن الذبح. ويبقى الكلام حول موثقه ابن بكير، لكن:

١. ذكر الشيخ المجلسى فى مرآه العقول(١) والفيض الكاشانى فى الوافى(٢): أن هذا الخبر مشوّش، والتشويش فى لفظه يدلّ على أنه مرويّ بالمعنى، وليس اللّفظ لفظ الإمام عليه السّلام. فيسقط الإستدلال بلفظ هذا الخبر.

٢. و مع التنزّل، فإنّ الإشكال هو عدم صحه كون فاعل الفعل مادّه الفعل،

ص: ٣٢٠

١- ١. مرآه العقول ١٥ / ٣٠٩.

٢- ٢. الوافى ٧ / ٤٠١.

فلا يصحّ أنْ يقال: ذبحه الذبح. فليس «زكّاه» بمعنى «ذبحه»، فليست التذكيه هى الذبح.

لكنّ هذا إنما يصح لولم تكن التذكيه أعم من الذبح، وقد عرفت كونها أعم كما هو صريح كلام الراغب وبعض الأخبار.

۳. سلّمنا، وعليه يكون الخبر ظاهرا فى ذلك، إلّا أنه يوجد فى المقابل ما هو الأظهر والنصّ، كقوله عليه السّلام: لا تذكّ إلّا بحديده،(۱) فإنه يدلّ على أنّ التذكيه ليست مسبّبةً، إذْ لا يصح النهى عنها حينئذٍ لخروجها عن القدره والاختيار، بل المراد هو السّبب وهو الذبح.

۴. سلّمنا التساوى فى الظهور ثم التعارض والتساقط. لكنّ الغرض هو إجراء أصاله عدم التذكيه عند الشك، وهى جاريه على كلا الوجهين. فيكون الحاصل عدم تماميّه كون التذكيه خصوص المسبّب. أمّا لغةً وعرفا، فهى الذبح بالخصوص، وأمّا شرعا، فقد وردت الأخبار على كلا المعنيين.

۱- ۱. وسائل الشيعه ۲۴ / ۸، باب أنه لا يجوز تذكيه الذبيحه بغير الحديد.

الأمر الثانی: فی إجراء الأصل فی القابلیّه

الأمر الثانی

فی إجراء الأصل فی القابلیّه

وجریان الأصل فیها یتوقف علی أمرین:

الأوّل: أنْ تکون أمرا وجودیّا، بأنْ تکون من عوارض الوجود لا الماهیّه. فعلی القول بالإستصحاب فی الأعدام الأزلیّه کما هو المختار، وأن القابلیّه من عوارض الوجود، وهو المختار کذلک، یجری الأصل. غیر أنّ المیرزا ینکر الشرط الأوّل والعراقی ینکر الثانی.

الثانی: أن تکون القابلیّه جزءً أو قیدا للموضوع فی لسان الأدلّه، وقد حقق الإصفهانی هذا الأمر فأجاد، ونحن نکتفی بذکر حاصل ما أفاد،(۱) وهو أنه:

لیس قابلیّه بعض الحیوان للطّهاره والحلیّه، وعدم قابلیّه البعض الآخر للأمرین، وقابلیّه البعض الثالث للطهاره دون الحلیّه، أمرا جزافیّا، بل هناک فی کلّ قسمٍ خصوصیّه، وتلک الخصوصیّه إمّا فی ذات الحیوان، مثل اقتضاء شاتیّه الشاه

۱- ۱. نهایه الدرایه ۴ / ۱۵۰.

للقـابليّه لكلاـ الأمرين، واقتضاء كلبيّه الكلب لعـدم القابليّه لهما، وإمّا هى المصـلحه المقتضـيه فى الأوّل والمفسـده المقتضـيه فى الثانى، وإمّا هى خصوصيّه من عوارض وجود الحيوان.

قال: وكلّ ذلك ممكن، فإنْ أخـذت القابليّه فى لسان الـدّليل جزءً أو قيـدا، جرى الأصل، ولكنْ لا دليل من الشـرع على أخـذها كذلك فى التذكيه _ كما يوجد الدليل على أخذ الحديد والتسميه والقبله وفرى الأوداج. والدليل على اعتبار الإسلام فى الذابح هو الإجماع _ فظهر عدم جريان أصاله عدم القابليّه.

لكن لا مانع من جريان الأصل فى نفس التذكيه.

فظهر أنّ وجه عـدم جريـان أصاله عـدم القابليّه هو ما ذكرناه، وليس عـدم جريان الأصل فى الأعـدام الأزليّه، فإنه جار، ولا عـدم كون القابليّه من لوازم الوجود، فإنها منها كما عرفت.

ص: ٣٢٣

الأمر الثالث: هل يوجد دليل على قابليّه كلّ حيوان للتذكيه؟

الأمر الثالث

هل يوجد دليل على قابليّه كلّ حيوان للتذكيه؟

قد يقال: باختصاص القابليّه بالحيوان المأكول اللحم. للخبر: عن علی بن أبی حمزه. قال: سألت أبا عبداللّه عليه السّلام عن لباس الفراء والصّلاه فيها. فقال: لا تصلّ فيها، إلاّ فيما كان منه ذكيّا. قال قلت: أو ليس الذكّى ما ذكّى بالحديد؟ فقال: بلى إذا كان ممّا يؤكل لحمه...».(۱)

ولو تمّ الدّليل على العموم لخصّصه هذا الخبر.

وفيه نظر، لاحتمال كون الجواب ناظرا إلى الصّلاه فيه. هذا دلالةً.

وأمّا سندا، ففيه «محمد بن سليمان الديلمی»، وهو ضعيف جدّا.

وما يمكن استظهار العموم منه أخبار:

۱. علی بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن عن لباس الفراء والسمور والفنک والثعالب وجيمع الجلود. قال: لا بأس بذلک».(۲)

۱- ۱. وسائل الشيعه ۲ / ۲۱۱.

۲- ۲. المصدر ۲ / ۲۱۱.

والسند صحيح.

وفيه نظر، إذْ لا تعرّض فيه للصّلاه، وإنما السؤال عن لبس الميته، وقد دلّت الأدلّه _ ومنها هذا الخبر _ على عدم المنع من لبس الميته.

۲. محمد بن عبدالجبار: قال: كتبت إلى أبى محمد عليه السّلام أسأله هل يصلّى فى قلنسوه عليها و برما لايؤكل لحمه أو تكّه حرير محض أو تكّه من وبر الأرانب.

فكتب: لا تحلّ الصّلاه فى الحرير المحض، وإنْ كان الوبر ذكيا حلّت الصّلاه فيه».(۱)

أقول: إن كانت التذكيه مسبّبةً، فلا دلاله للخبر على العموم، لعدم الدلاله على موضع اعتبار الشّارع للتذكيه، مع أنّه يوجد له معارض.

۳. ابن بكير عن أبى عبداللّه عليه السّلام: إن الصّلاه فى وبر كلّ شى ء حرام، فالصّلاه فى وبره وشعره وجلده وبولد وروثه وكلّ شى ء منه فاسد، لا تقبل تلك الصّلاه حتّى يصلّى فى غيره ممّا أحلّ اللّه أكله...(۲)

السند تام. وكذا الدلاله، واضطراب المتن لا يضرّ.

وعليه، فكلّ حيوان قابل للتذكيه. نعم، لاريب فى خروج الكلب والخنزير، وكذا الحشرات، لعدم الخلاف بيننا فى عدم قابليّتها للتذكيه.

۱- ۱. وسائل الشيعه ۴ / ۳۷۷، باب حكم ما لا تتم فيه الصّلاه منفردا...

۲- ۲. المصدر ۴ / ۳۴۵، باب جواز الصّلاه فى الفراء...

ونتیجه ذلک:

أمّا فی الشّبهات الحکمیّه، کما فی الحیوان المتولّد من حیوانین أحدهما طاهر والآخر نجس ولا یلحق فی الاسم بأحدهما، لا تصل النوبه إلی استصحاب عدم التذکیه، لوجود الدلیل، وهو مقدّم علی الأصل. وکذا لا تصل النوبه إلی أصاله الحلّ، لوجود الدّلیل القائم علی الحلیّه.

نعم، لو نوقش فی الدّلیل سندا أو دلالهً، کان المرجع هو الأصل، فإنْ کانت التذکیه مسبّبه، جرت أصاله عدم التذکیه، وإن کانت السّبب، فأصاله الحلّ هی الجاریه.

وأمّا فی الشّبهات الموضوعیّه، فعلی القول بجریان استصحاب العدم الأزلی والقول بجریانه فی العناوین الذاتیّه، جری استصحاب عدم الکلبیّه، واندرج اللّحم المطروح تحت العام، وکان قابلاً للتذکیه. وعلی القول بعدم الجریان، فلا أثر للعام، لأن الشبهه موضوعیّه فلا یتمسّک به فیها، إلا إذا جری استصحاب عدم کلبیّه هذا اللّحم، فإذا جری واُحرز حاله قلنا: کلّ حیوان لیس بکلب فهو قابل للتذکیه، وهذا لیس بکلب، فیندرج تحت العام.

ص: ۳۲۶

الأمر الرابع: فی معنی غیر المذکی والنسبه بینه وبین المذکّی

اشاره

الأمر الرابع

فی معنی غیر المذکی والنسبه بینه وبین المذکّی

مقام الثبوت

مقام الثبوت

فی مقام الثبوت احتمالات:

الأوّل: أن یکونا أمرین وجودیین و بینهما تضادّ.

وبناءً علیه: لا تجری أصاله عدم التذکیه، لکون هذا الأصل معارضا دائما باستصحاب التذکیه، بل هذا مسامحه فی التعبیر، لأن المفروض کونهما وجودیین.

وقد یوجّه هذا الإحتمال بأنه: کما ینشأ الطّهاره والحلیّه من الخصوصیّه، کذلک النجاسه والحرمه.

وأجاب المحقق الإصفهانی(۱): بأنه لا وجه لأن تکون النجاسه والحرمه ناشئتین من خصوصیّه وجودیه، بل هما ینشآن من زهاق النفس، غیر أنّ التسمیه

ص: ۳۲۷

۱- ۱. نهایه الدرایه ۴ / ۱۳۶.

وغيرها من الشروط تمنع عن تأثير زهاق النفس فى النجاسه والحرمه، فلا خصوصيّه حتى يكون أصل معارض من الطرف الآخر.

الثانى: أن يكون بينهما تقابل العدم والملكه، فالحىّ ليس بمذكّى ولا غير مذكى، فإذا زهقت الروح تحقّق الموضوع.

وعلى هـذا، لاـ معنى لاستصـحاب عـدم التـذكيه، لعـدم الحـاله السّـابقه، إذ لايوجـد «غير مـذكى» قبـل زهـاق الرّوح، فلو اُريد استصـحاب عـدم التـذكيه ـ أى العـدم قبل زهاق النفس ـ بعنوان السّـلب المقابل للإيجاب، كما فى الجدار حيث يتّصف بعدم البصر ولا يتّصف بالعمى، كان من الأصل المثبت.

الثـالث: أن يكون بينهمـا تقابـل السّـلب والإيجـاب. ويتحقّق السّـلب فى مقابـل الإيجاب تارهً: بانتفاء العنوان بانتفاء المعنون، كما ينتفى المجتهـد بانتفاء زيـد. واخرى: بانتفاء المبـدأ بانتفاء الموضوع، كانتفاء الإجتهاد بانتفاء زيد. وثالثه: بانتفاء الإضافه، ـ أعنى النسبه ـ بانتفاء طرفيها وهما الإجتهاد وزيد.

وهذا السّلب يلحظ على نحوين:

أحدهما: السّـلب مقابل الإيجاب، بانتفاء الموضوع، مثل: لا إجتهاد فى زيد، لعدم زيد. والآخر: السّـلب فى مقابل الإيجاب بانتفاء المحمول، مثل: لا إجتهاد فى زيـد، مع وجود زيـد. وهنا: تاره: يلحظ عـدم التـذكيه الذى يجتمع مع زهاق الروح. واخرى: يلحظ معه فيقـال: ليس الـذى زهق روحه بمـذكّى. فعلى السّـلب بانتفاء المحمول، لا يمكن إجراء الإستصـحاب، لأن عـدم التـذكيه فى موضوع ما زهق

ص: ٣٢٨

روحه لا حاله سابقه له. وعلى السّلب بانتفاء الموضوع، يجرى، لوجود الحاله السّابقه، فيستصحب بقاء العدم الذى كان منذ انتفاء الموضوع حتى زمان تحقق الموضوع.

هذا كلّه فى مقام الثبوت.

مقام الإثبات

مقام الإثبات

وفى مقام الإثبات:

ذكر المحقق الإصفهانى(۱): إنه لمّا كان الموضوع فى النصوص مختلفا، وقد تقرّر اشتراط وحده الموضوع فى القضيّتين حتى تستصحب، فلا يجرى إستصحاب عدم التذكيه، وذلك:

لأن الموضوع فى بعض النصوص هو «الميته».

وفى آخر: «غير المذكى».

وفى ثالث: «ما لم يذكّ».

وفى رابع: «العلم بكونها ميته».

وفى خامس: «العلم بكونها مذكّاه».

ومع احتمال دخل العلم فى الموضوع جزءً أو قيدا، لا ينفع استصحاب عدم التذكيه، لأنّ اللاّزم هو العلم بعدم التذكيه. نعم، لو كان الموضوع هو «مالم

۱- ۱. نهايه الدرايه ۴ / ۱۴۵.

يذك» أى عدم التذكيه بنحو السّلب فى مقابل الإيجاب، بنحو يجتمع مع السّالبه بانتفاء الموضوع، أمكن الإستصحاب.

وعلى الجمله، فإن أمر موضوع الإستصحاب بحسب مقام الإثبات مردّد بين ما تمّت أركانه وما لم تتم، و حينئذٍ، لا يجرى الإستصحاب، لعدم تعيّن الموضوع.

قال:

فإن قلت: فرضنا عدم وضوح الموضوع فى لسان الأدلّه، إلّا أن موضوع الطّهاره والحليّه معلوم وهو «المذكى»، فتنتفى الطّهاره والحليّه بانتفاء الموضوع لهما، ولا حاجه إلى إحراز موضوع الحرمه والنجاسه. وبعباره اخرى: المشكله هى عدم العلم بموضوع النجاسه والحرمه _ وهو الموضوع المقابل للمذكّى _ لكن موضوع الطّهاره والحليّه معلوم، وهو المذكّى، وبالإستصحاب ترتفع الحليّه والطّهاره، ولا حاجه إلى شى ء آخر.

قلت: إن موضوع الطّهاره والحليّه أيضا غير معلوم، لأنه:

إن كان زهاق الروح الحاصل من الذبح الخاصّ، ونقيضه عدم زهاق الروح عن الذبح الخاصّ، فهذا له حاله سابقه، لكن يجتمع مع حياه الحيوان كذلك، لكن ليس الموضوع هو ذلك، لوجود الأثر _ أى الحليّه والطّهاره _ فى النقيض، وهو حال حياه الحيوان.

ص: ٣٣٠

وإن كان الموضوع هو الذبح الخاصّ فی مورد زهاق الروح، ونقیضه عدم تحقق الذبح فی المورد الخاصّ، فهذا لا حاله سابقه له.

فظهر أن إستصحاب عدم التذکیه لا یجری لرفع موضوع الطّهاره والحلیّه.

المستفاد من النصوص

أقول:

إن تمّ ما ذکره، لم یکن الإستصحاب جاریا حتّی علی القول بأن التذکیه مسبّبه، فکیف بناءً علی أنها سبب، وذلک، لأنه لابدّ من إحراز موضوع أصاله عدم التذکیه فی مقام الإثبات حتی یتم بناءً علی أنه مسبّب. فلننظر فی النصوص:

۱. عن سماعه: سألته عن جلود السّباع ینتفع بها؟ قال: إذا رمیت وسمیت فانتفع بجلده، وأمّا المیته فلا».(۱)

فیه المقابله بین «المذکی» و «المیته».

۲. مرسله الصّدوق: «لا تأکل الجرّی...».(۲)

وفیه المقابله بین «الذکی» و «غیر الذکی». وهو من العدم والملکه.

۳. عن السکونی عن أبی عبداللّه «إن علیّا کان لا یری بأسا بدم مالم یذکک یکون فی الثوب فیصلّی فیه الرجل: یعنی دم السّمک».(۳)

۱- ۱. وسائل الشیّعه ۳ / ۴۸۹، باب أنه لا یستعمل من الجلود...

۲- ۲. المصدر ۲۴ / ۱۳۲، باب تحریم أکل الجرّی...

۳- ۳. المصدر ۳ / ۴۳۶، باب طهاره دم السمک...

والموضوع فيه للحرمه والنجاسه هو «مالم يذکی».

۴. عن الحلبی: «عن الخفاف التی تباع فی السّوق. فقال: اشتر وصلّ فیها حتی تعلم أنه میته».(۱)

والموضوع: العلم بکونه میته.

۵. موثقه ابن بکیر عن أبی عبداللّه: «... فالصّلاه فی وبره... إذا علمت أنه ذکی قد ذکّاه الذبح، وإنْ کان غیرذلک ممّا قد نهیت عن أکله... فالصّلاه فی کلّ شیء منه فاسد...»(۲)

والموضوع هو العلم بکونه ذکیا.

الجواب عن إیراد الإصفهانی

وبعد:

فإن إشکال المحقق الإصفهانی فی مقام الإثبات یرجع إلی ثلاث جهات نذکرها وننظر فیها:

الأولی: إن العلم بالمیته مأخوذ فی الموضوع جزءً أو قیدا، و معه لا یجری استصحاب عدم التذکیه.

والجواب: أخذ العلم لأجل عدم جواز الصّلاه لا لأجل الحرمه والنجاسه،

۱- ۱. وسائل الشیعه ۳ / ۴۹۰، باب طهاره ما یشتری من مسلم...

۲- ۲. المصدر ۴ / ۳۴۵، باب جواز الصّلاه فی الفراء...

لأن جواز الصّلاه وعدمه يدور مدار العلم بكون اللّباس من الميته أوْ لا. تجد هذا فى موثقه ابن بكير و معتبره الحلبى. فالعلم دخيل جزءً أو قيدا بالنسبه إلى حكم الصّلاه لا بالنسبه إلى الحرمه والنجاسه.

الثانيه: إن «غير المذكّى» إن كان مقابلاً للمذكّى، فهو عدم فى مقابل الملكه. و هذا العدم لا حاله سابقه له.

والجواب: هذه المقابله وقعت فى مرسله الصّدوق. وهى غير معتبره.

والثالثه: إنه قد وقعت المقابله بين المذكّى والميته. ولكنّ الميته عنوان وجودى، واستصحاب عدمه معارض بالإستصحاب فى مقابله.

كما أنّ مختار المحقق النراقى ــ على ما نقل ــ أن الميته عنوان وجودى، وفصّل بين النجاسه والحرمه فى مشكوك التذكيه.

والجواب: إن هذا الإشكال مبنى على ثبوت كون الميته عنوانا وجوديّا فيكون استصحاب عدم التذكيه أصلاً مثبتا. والمستفاد من كلام اللّغويين المتأخرين هو ذلك، لأنهم يقولون: ما زهق روحه بغير وجه شرعى. لكن المتقدّمين منهم يرونه عدميّا، إذ يقولون هو: غير المذكى، وما لم يذك. واختلاف كلماتهم توجب الشك، و المرجع حينئذٍ الأخبار المبيّنه التى جعلت الموضوع «غير المذكى». بل يمكن دعوى أن «الميته» فى خبر سماعه مصداق لمفهوم: إذا رميت. فيكون المقابل للمذكى هو غير المذكى، وهذا قول الشيخ.

ومن الأخبار الصريحه أو الظاهره فى أن الموضوع هو عدم التذكيه بنحو السّلب المقابل للإيجاب:

ص: ٣٣٣

خبر أبيبكر الحضرمی عن أبی عبداللّه عن صيد البزاه والصقوره... فقال: لا تأكل صيد شی ء من هذه إلّا ما ذكّيتموه...(۱)

ووزانه وزان: المرأه ترى الحمره إلی خمسين إلّا القرشيّه.

وقوله عليه السّلام: ...أمّا ما قتله الطير فلا تأكل منه إلّا أن تذكيّه.(۲)

وما اشتمل على قوله عليه السّلام: «إلّا أن تدرك ذكاته» ونحوه(۳)

وتلخّص: عدم الإشكال فی استصحاب عدم التذكيه.

نتائج الامور

اشاره

إنّ الشبهه إمّا حكميّه، لفقد الدّليل أو قصوره أو إجماله أو ابتلائه بالمعارض. وإمّا موضوعيّه، من جهه الامور الخارجيّه.

صور الشبهه الموضوعيّه

صور الشبهه الموضوعيّه

والموضوعيّه لها صور:

الأولى

أن يشك فی حليّه اللّحم وحرمته من جهه الشك فی كونه من الحيوان الحلال أكله أو المحرّم. كأن يجهل أنه لحم شاه أو لحم إرنب فی مكانٍ مظلم، لكن يعلم بوقوع الذبح بشروطه وبالقابليّه للتذكيه.

ص: ۳۳۴

۱- ۱. وسائل الشيّعه ۲۳ / ۳۳۲، باب إباحه ما يصيد الكلب المعلّم...

۲- ۲. المصدر ۲۳ / ۳۴۹، باب أنه لا يحلّ أكل ما صاده غير الكلب...

۳- ۳. المصدر ۲۳ / ۳۴۳، باب أنّ الصيد إذا اشترك فی قتله...

والمرجع فی هـذه الصّوره هو قاعـده الحلّ، لأنّ المفروض تحقق التـذکیه، فلا مجال لأصاله عـدم التذکیه، فالمحکّم: کلّ شـی ء لـک حلال. وبناءً علی أصاله الحرمه والطهاره فی المطعومات _ کما عن الشـهید(۱) _ فإنّ هـذا الأصل یتقدّم علی قاعده الحلّ. لکنّ أصاله الحرمه فیها غیر ثابته. وکذا لو تمّ الدّلیل علی حرمه أکل الحیوان الحیّ، فإنّ الحرمه تستصحب، و یکون الإستصحاب مقدّما علی قاعده الحلّ. ولکن قیل: بجواز بلع السّمک الصّغیر حیّا، إلاّ أنّ الدّلیل قائم علی الحرمه، وهو خبر أبیبکر الحضرمی _ من رجال کامل الزیارات _ فی عـدم جواز أکل ما لم یذبح بحدیدهٍ.(۲) بدعوی أنه بإطلاقه یشمل الحیوان الحیّ، فتأمّل. إلاّ أن یشکل فی استصحاب الحرمه بتبدّل الموضوع. لکن یمکن دفعه: بأن الموضوع ما لم یذبح بحدیده، والحیّ کذلک، فیحرم أکله، ومع الشک فی بقاء هذا الحکم یستصحب.

الثانیه

أن یشـک فی الحلیّه والحرمه من جهه عروض مـا یمنع کالجلـل. والمرجع فی هـذه الصّوره استصـحاب عـدم الجلـل، فهو حینئذٍ حلال، لأنّ المفروض تحقـق التـذکیه ووجود القـابلیّه. فالـدلیل علی الحلیّه هو الإستصـحاب، ولا تصـل النوبه إلی قاعـده الحلّ لحکومته علیها.

۱- ۱. انظر: أجود التقریرات ۳ / ۳۴۰.

۲- ۲. وسائل الشیعه ۲۴ / ۸، باب أنه لا یجوز تذکیه الذبیحه بغیر الحدید.

الثالثه

أن يشك فى الحليّه من جهه الشك فى القابليّه. كأن لا يعلم هل هو لحم كلب فلا يقبل التذكيه أو لحم شاه فيقبل.

وفى هذه الصّوره:

إن قلنا بوجود الدّليل العام المقتضى لقابليّه كلّ حيوانٍ للتذكيه _ كما هو المختار، لموثقه ابن بكير، خلافا لصاحب الجواهر، حيث جعل أظهر الأدلّه على ذلك صحيحه ابن يقطين _ و قلنا بجريان استصحاب العدم الأزلى فى العناوين الذاتيّه، لكى يندرج هذا اللّحم تحت العام، تمّ الحكم بحليّه اللّحم المطروح، ولا تصل النوبه إلى قاعده الحلّ، كما لا تصل إلى أصاله عدم التذكيه.

وأيضا: يحكم بحليّته بعد القول بوجود العام، بناءً على جواز التمسّك بالعامّ فى الشبهه الموضوعيّه للمخصّص، ولا حاجه حينئذٍ إلى الإستصحاب.

وإن قلنا: بعدم وجود العام الدالّ على قابليّه كلّ حيوان للتذكيه، وبأنّ الإستصحاب لا يجرى فى العناوين الذاتيّه، وقع البحث فى حقيقه التذكيه:

فإنْ كانت التذكيه عنوانا بسيطا مسبّبا عن الذبح، وأن موضوع الحرمه هو «مالم يذك» بنحو السّلب المقابل للإيجاب، رجع الشك إلى تحقق التذكيه، و جرى استصحاب عدمها، والحكم حرمه هذا اللّحم.

وإن كانت عنوانا بسيطا، لكن موضوع الحرمه غير معلوم _ كما ذهب إليه الإصفهانى، لاختلاف النصوص _ لم يجر الإستصحاب المذكور، لعدم معلوميّه الموضوع.

وإن كانت عنوانا مسبّبا ومركّبا، فعلى القول بكون القابليّه جزءً من التذكيه _ أى أن التذكيه وإن كانت مسبّبه، لكن القابليّه جزء منها _ جرى استصحاب عدم التذكيه، لأن الأصل عدم تحقق الذبح فى المحلّ القابل. وعلى القول بأنّ القابليّه خصوصيّه قد اعتبرت فى الذبح الخاصّ، جرى استصحاب عدم القابليّه، ويكون الحاصل عدم تحقق الذبح المؤثر. إلّا أنه لابدّ من إثبات كون القابليّه من عوارض الوجود.

وإن كانت التذكيه نفس الذبح، لكن بشرط القابليّه، لم يجر استصحاب عدم الذبح، وتصل النوبه إلى قاعده الحلّ وقاعده الطّهاره.

الرابعه

أن يشك فى الحليّه والحرمه من جهه الشك فى تحقق سائر ما يشترط فى التذكيه، مع العلم بوجود القابليّه.

والمرجع هنا أصاله عدم التذكيه، سواء كانت التذكيه سببا أو مسبّبا، ولا تصل النوبه إلى قاعده الحلّ على كلّ حال.

صور الشبهه الحكميّه

صور الشبهه الحكميّه

والشبهه الحكميّه لها صور كذلك:

الأولى

أن يكون الشك ناشئا من الشك فى القابليّه للتذكيه، كالحيوان المتولّد من حيوانين لا يلحق بأحدهما فى الاسم.

ص: ۳۳۷

فإن قلنا: بوجود العام المقتضى لقابليّه كلّ حيوان للتذكيه _ كما هو المختار _ فإنه ينطبق على المورد، ولا يحتاج إلى أصل محرز للموضوع، إذ المفروض إحرازه والشبهه حكميّه.

وإن قلنا بعدمه:

فإن كانت التذكيه أمرا بسيطا مسبّبا، فبناءً على وضوح الموضوع _ وهو السّلب فى مقابل الإيجاب _ لا يجرى أصاله عدم التذكيه، وبناءً على عدم وضوحه لا يجرى كذلك.

وإن كانت سببا، فإن كانت التذكيه هى الذبح الخاصّ، استصحب عدمه، وإن كانت الذبح والقابليّه شرط التأثير، لم يستصحب عدم التذكيه، لإحراز الموضوع بالوجدان، وحينئذٍ يرجع إلى قاعده الحلّ.

الثانيه

أن يكون الشك ناشئا من الشك فى تحقق المانع كالجلل. وهنا يستصحب عدم المانع بلاكلام، وهذا الإستصحاب متقدّم على قاعده الحلّ.

الثالثه

أن يكون الشك ناشئا من الشك فى تحقق الشرائط الاخرى غير القابليّه، كأن يشك فى اعتبار التسميه فى التذكيه.

فعلى القول بأنّ التذكيه أمر بسيط شرعى مسبّب، فلا إطلاق يدفع شرطيّه

التسـميه. وعلى القول بأنها حقيقه شـرعيّه، فكـذلك. وعلى القول بأنها أمر عرفى لكنّ الشّارع أضاف إليه قيودا، يتمسّك بإطلاق دليل التـذكيه من أجل إلغاء الشـرط المشـكوك فيه. وقـد ذكرنا أن الشّارع لم يسـتعمل التذكيه فى معنىً غير معناها العرفى وهو الذبح.

هذا تمام الكلام فى التنبيه الأوّل.

ص: ٣٣٩

الثانی: فی بیان الإحتیاط وکیفیّه تعلّق الأمر به

اشاره

التنبیه الثانی

فی بیان الإحتیاط وکیفیّه تعلّق الأمر به

لا کلام فی حسن الإحتیاط عقلاً فی الواجبات:

أمّا فی التوصلیّات، فهو ممکن و حسنٌ بلا شبهه وبلا کلام، لأن المقصود فیها تحقّق الغرض، وهو یتحقّق بنفس الإتیان بمتعلّق الأمر بلا إضافهٍ إلی المولی وقصد الأمر المتعلّق بالواجب التوصلی.

وأمّا فی التعبدیّات المعلوم فیها الأمر تفصیلاً أو إجمالاً، فلا کلام بین المحقّقین فی إمکان الإحتیاط فیها وحسنه، کما إذا تردّد الأمر بین الوجوب والندب. نعم، بناءً علی اعتبار قصد وجه التکلیف فی صحه الإمتثال، لایمکن الإحتیاط، لعدم معلومیّه وجه الأمر والمفروض اعتباره.

ومورد البحث فی هذا التنبیه هو: التعبدیّات غیر المعلوم فیها الأمر لا تفصیلاً ولا إجمالاً، کما إذا تردّد الأمر بین الوجوب التعبدی والإباحه، فإمّا لا أمر أصلاً، وإمّا هو الإیجاب تعبّدا.

ص: ۳۴۰

وجه الإشكال

ووجه البحث والإشكال هو: إن العباده تتّحقق بقصد الأمر، وإذا جهل الأمر لم يتمشّ من المكلّف قصد الأمر إلّا تشريعا، ومع عدم تمشّيه منه لم تتحّقق العباده، ومع عدم تحقّقها لم يتحقق الإحتياط فى العباده، فلا يمكن الإحتياط فى العباده.

الجواب

أُجيب عن الإشكال

إن الأمر موجود وقصده ممكن، وإن الأمر يكشف عنه لمّا بواسطه الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع، و إنّاً عن طريق ترتب الثواب على الإمتثال، وهو فرع الأمر.

وهذا الجواب مبنى على مذهب صاحب الجواهر من أن عباديّه العباده متوقفه على قصد الأمر.

إشكال صاحب الكفايه

أشكل عليه(١) باستحاله الكشف مطلقا، لأنّ الأمر بالإحتياط يتوقف على الإحتياط توقف العارض على معروضه، والإحتياط يتوقّف تحقّقه على الأمر بالإحتياط الثابت من طريق الملازمه. و هذا دور.

ص: ٣٤١

١- ١. كفايه الاصول: ٣٥٠.

اعتراض المحقق الإصفهانی

و قد اعترض المحقق الإصـفهانی علی کلام صاحب الکفایه: بأنّ المحذور لیس هو الدور، بل هو لزوم اجتماع المتقابلین و تقدّم المتأخر الطبیعی علی المتقدّم الطبیعی.

توضـیح دعوی لزوم اجتماع المتقابلین: إنّ الأمر لیس عارضاً علی متعلقه حتی یکون متأخرا عنه تأخر العارض عن معروضه، لیتمّ ما ذکره، بل إنّ هـذا العروض ما هوی.(۱) فیکون وزان الحکم بالنسـبه إلی موضوعه وزان الماهیّه بالنسـبه إلی الوجود. والبرهان علی ذلـک هو: إنّ الحکم لا یخلو عن أحـد أمرین. فإن کان حقیقه الحکم هو الإراده والکراهه التشـریعیه، فإن الاراده والکراهه یوجـدان بوجود المراد والمکروه، فلاـ یوجـدان إلاّـ بوجود المتعلق، وإلاّـ یلزم وجود الاـراده والکراهه المطلقتین، أی الإراده بلا مراد والکراهه بلاـ مکروه. و حیث لاـ وجود لهمـا منحـاز عن وجود المتعلّق فلا تعلّق فلا دور، إذ یکون الإحتیاط متعلّق الإراده و وجوده بنفس وجود الإراده التشریعیه، لأن الوجود أولاً وبالذات للإراده و للاحتیاط ثانیاً وبالعرض.

وإن کان حقیقه الحکم هو البعث والزجر الاعتباریین، فإن البعث والزجر

---

۱ - ۱ . العـارض علی قسـمین: عـارض الوجود خارجاً أو ذهنـاً، مثـل البیاض بالنسـبه الی الجـدار والنوعیه العارضه علی الانسان الـذهنی، و عـارض المـاهیه، فـالوجود یعرض علی المـاهیه وهی توجـد بـالوجود و لیس متأخراً عنها، بخلاف الجـدار، حیث أنّ البیاض متأخر وجوداً عن الجدار و لیس وجوده بالبیاض.

أمران إضافيـان، و هما متقوّمان ذاتاً بالمتعلّق، فمتعلّق البعث يوجـد بوجود البعث كسائر عوارض الماهيه، و لا تقـدّم للمتعلّق على البعث فى الوجود.

و توضيـح دعوى لزوم تقـدّم المتـأخر: إنّ متعلّق الحكم متقـدم طبعاً على الحكم، و إن التقـدم والتأخر الطبعى يجتمع مع الاتّحاد الوجودى، فإذا وجـد الحكم اسـتحال عدم المتعلّق بخلاف العكس، و على هذا، فإذا توقف تحقق الاحتياط فى العباده على الامر بالاحتياط، لزم تأخر المتقدّم طبعاً، فصار المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً، و هذا محال استحاله اجتماع المتقابلين.

دفاع الاستاذ

مناقشه الاستاذ

وأفاد شيخنا الاستاذ اندفاع الاعتراض المذكور بوجوه:

الأول: صـحيحٌ أن ذات الإراده تعلقيه، ولكنّ قيام المراد بالإراده وجوداً أمر آخر، بل البرهان على خلافه. و توضيح ذلك هو: إن الماهيه التعلّقيه وجودها تعلقى أينما كان، و ما ليس بتعلّقى فهو كـذلك دائماً. و ذات المراد ماهيّه اسـتقلاليه، فإذا وجدت ماهيه المراد بعين وجود الإراده لزم وجودها بالوجود التعلّقى وهـذا محال. و بعباره اخرى: إن وجود المتعلّق للإراده بغير الإراده خلف، و وجوده بعين وجود الإراده يستلزم كون الوجود الاستقلالى موجوداً بالوجود التعلقى، و هذا محال.

والثانى: إنّ مختاره رحمه اللّه عليه هو: أن البعث نسبه بين الباعث

والمبعوث إليه، و عليه، يلزم تأخره لكون كلّ نسبةٍ متأخرةً وجوداً عن طرفيها، ويستحيل وجودها فی مرتبتهما، و إذا كانت متأخرةً كيف يعقل وجود طرف النسبه بنفس وجود النسبه؟ أللهم إلّا فی الاضافه الاشراقيه.

والثالث: إذا كان وجود البعث وجوداً رابطاً و معنیً حرفياً، وأنه يلحظ نسبةً بين الباعث والمبعوث إليه، ينظر التحريک و البعث الواقعی الخارجی ولا يلحظ باللحاظ الاستقلالی والمعنی الاسمی كما فی بعث زيد عمراً(۱)

كان من المستحيل أن يكون بالنسبه الی طرفه من عوارض الماهيه، لأن عارض الماهيه حينئذٍ وجود الماهيه بوجود عارضها، ولا يعقل أن يكون العارض رابطاً غير استقلالی.

فظهر، أن ما ذكره فی الاشكال علی الكفايه مخدوش.

بل الصحيح، أن طرف التحريک والبعث ـ سواء الاعتباری والواقعی ـ ليس موجوداً بوجود البعث، لعدم الدليل علی ذلک، فالدور الذی ذكره صاحب الكفايه تام. نعم، المحذور الذی ذكره المحقق الاصفهانی من تأخر المتقدم والمتأخر موجود كذلک، و قد أشار إليه المحقق الخراسانی فی حاشيه الرسائل.

ص: ۳۴۴

۱- ۱ . ذكر المحقق الإصفهانی أن البعث تارةً: اعتباری، ولا فرق بين البعث نحو الصلاه والبعث نحو السّوق، غير أنّ الاول فی عالم الاعتبار والثانی خارجی واقعی. و هذا بعثٌ بالمعين الاسمی. وأخری: يكون البعث نسبةً بين الباعث والمبعوث إليه، فهو بعث نسبی و وجوده وجود الرابط و متقوّم بالطرفين كالمعانی الحرفيه. و علی هذا، ذهب فی الواجب المشروط ـ حيث يشكل بأنه إذا كانت الهيئه معنیً حرفياً فمعناها جزئی، والجزئی لا يقبل الاطلاق والاشتراط ـ الی أن البعث فيه معنیً حرفی، ولكن ليس جزئيه المعانی الحرفيه بحيث لا تقبل التقييد.

إشكال الشيخ وتوضيحه

إشكال الشيخ

وأمّا الشيخ، فذهب(١) إلى أنّ الأمر المستكشف بقاعده الملازمه إرشادى وليس بمولوى، والأمر الإرشادى لا يصحّح قصد الأمر الذى هو الملاک لعباديّه العباده.

توضيحه:

إن الإحتياط يتضمّن امورا:

منها: إنه يحفظ الإنسان من الوقوع فى المفاسد الواقعيّه، ويحقق له الوصول إلى المصالح، كما هو الحال فى أوامر الطبيب.

ومنها: إنه ممّا يستقلّ العقل بحسنه من جهه كونه انقيادا.

ومنها: إنه يوجب حصول قوّه النفس وتحصيل الملكه الراسخه.

ومنها: إنه يوجب حفظ الأحكام الواقعيّه، كما هو الحال فى الطرق والاصول المثبته للتكليف.

إذن، يحتمل أن تكون فى أوامر الإحتياط جهه من هـذه الجهات المخرجه لها عن المولويّه. و يحتمل أيضا أن تكون إرشادا إلى حكم العقل بحسن الإنقياد للمولى.

وعلى الجمله، فالشيخ يرى أن الأمر بالإحتياط إرشاد إلى المصلحه والمفسده، نظرا إلى أخبار الوقوف، حيث اُخذ فى موضوعها «الهلكه». والمراد منها هو «العقاب» إن وجد المنجز، و«المفسده الواقعيّه» إنْ لم يوجد.

١- ١. فرائد الاصول: ٢١٦.

الآراء الاخرى

وقال المتأخرون: بأن هذه الأوامر مولويّه، ثم اختلفوا:

فالميرزا المحقق(١) على أنها أوامر مولويّه نفسيّه، للمصلحه المترتبه على نفس الإحتياط.

والمحقق العراقى(٢) على أنهـا مولويّه طريقيّه، بـأنْ يكون متعلّق الأـمر طريقـا إلى المصـلحه الواقعيّه، مثـل الأـمر فى بـاب الطرق كقوله: صدّق العادل.

والمحقق الإصفهانى(٣) مـال إلى كونهـا مرددةً بين الإرشـاديّه والمولويّه، فالأـمر بالإحتيـاط لبّـا هو الأـمر بالفعل، ولكن قـد جاء بعنوان الإحتياط من أجل التحفّظ على الواقع.

وقد أوضح العراقى مسلكه بالنظر فى الأخبار، إذ قسّمها إلى ثلاثه أقسام:

أحدها: «أخوك دينك فاحتط لدينك». فقال: بأن هذا الأمر طريق إلى حسن الإحتياط عقلاً.

والثانى: «قف عند الشبهه». فقال: بأنه طريق إلى المفاسد الواقعيّه.

والثالث: «من ترك الشّبهات فهو لما استبان له أترك». فقال: بأنه وإن كان ظاهرا فى المولويّه، من جهه إفادته كون المصلحه فى نفس الإحتياط، مثل حصول الملكه به، لكن يحمل على الطريقيّه إلى المفاسد الواقعيّه مثل أوامر

١- ١. فوائد الاصول ٣ / ٣٩٨.

٢- ٢. نهايه الافكار ٣ / ٢۶٠ _ ٢۶١.

٣- ٣. نهايه الدرايه ۴ / ١۶۴.

الطبیب، من جهه أن مصلحه الواقع یجب أن تحفظ فی ظرف الجهل. فیظهر أنّ الأمر بالإحتیاط جاء لحفظ الواقع.

أقول:

التحقیق فی المقام

والتحقیق هو: أنه إن کان البحث فی الشبهه البدویّه حیث یحتمل الوجوب، فإنّ ظاهر الأمر بالإحتیاط هو الموضوعیّه للإحتیاط، فیکون الأمر مولویّا فیه، لکن بملاک حفظ الواقع. لکن قوله علیه السّلام: «أخوک دینک» غیر مختصّ بالشبهه البدویّه بعد الفحص، بل یعمّ المقرونه بالعلم الإجمالی.

وبعباره اخری: متعلّق الأمر هو الإحتیاط، وهو متحقّق فی الشّبهات قبل الفحص وبعده وفی المقرونه، و تخصیص الحکم به بحصّهٍ دون اخری یحتاج إلی المخصّص، وعلیه، فإنّ الأمر فی الشبهه المقرونه واصل، ومعه یلغو جعل أمر آخر مولوی، لأنّه یکون متعلّقا حینئذٍ بالإطاعه، وتعلّق الأمر المولوی بالطّاعه غلط، وحیث لا یعقل کون هذا الأمر مولویّا، کما لا یعقل کونه مولویا وإرشادیا معا، فهو إرشادی. وحینئذٍ، فجمیع أوامر الإحتیاط بشتّی ألفاظها إرشادیّه، لأن الحمل علی المولویّه یستلزم التخصیص بالبدویّه ولا مخصّص.

وجعل ظهور الأمر فی المولویه قرینه علی التخصیص. بلاوجه، لأنّ هذا الظهور مقامی لا لفظی، فلا یصلح للمخصصیّه.

نعم، لو ورد الأمر به فی خصوص الشبهه البدویّه، حمل علی المولویّه ولو بعنوان الطریقیه. هذا أوّلاً.

ص: ۳۴۷

وثانيا: كون أوامر الإحتياط بالنسبه إلى الشّبهات قبل الفحص والمقرونه بالعلم استحبابيّه. غير معقول، لأن الترخيص فى الترك فى تلك الشّبهات غير جائز، وإن كانت وجوبيّه لزم الإلتزام بأمرين وعقابين فى الشبهه المقرونه. وهذا ما لا يلتزم به.

وأمّا الوجوب الطريقى، فإن كان بمعنى الإرشاد إلى الطريقيّه والإحتياط بالنسبه إلى الواقع، فهذا الوجوب ليس مولويّا، بل يكون مثل صدّق العادل. مع أنه لا معنى للإرشاد إلى الطريقيّه، لأن المرشد يلزم أن يكون صالحا لإرائه الواقع، والإحتياط ليس فيه تلك الصلاحيّه، بخلاف صدّق العادل.

وإن كان وجوبا مولويّا غير أن ملاكه هو التحفّظ على الواقع، فاللّازم المذكور _ أعنى تعدّد العقاب على المخالفه _ لازم، لأن المولوى الوجوبى تستتبع مخالفته العقاب المستقلّ عن العقاب المترتب على مخالفه الواقع. إلّا أن يقال: بعدم لزوم تعدّد الأمرين الصّادرين عن الغرض الواحد. لكنه مخدوش: بأن العقل يرى كلّ واحد من الأمرين موضوعا مستقلّاً للعقاب على الترك، و وحده الغرض لا تجدى لرفع تعدّد العقاب.

وأمّا قوله عليه السّلام: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان أترك» فقد اعتمد عليه الميرزا للقول بالمولويّه النفسيّه، والعراقى للقول بالمولويّه الطريقيّه.

والتحقيق: أنه ناظر إلى الشبهه المقرونه وظاهر فيها، بقرينه كلمه «الإثم»، إذ

ليس فى ارتكاب الشبهه البدويّه بعد الفحص إثم، ولا يتّصف المرتكب فى مورد البراءه ووجود المؤمن بـ «الإثم»، لا كتابا ولا سنّه، وإنما يختص الإتصاف بـذلك فى مورد وجود المنجّز. ولو سـلّمنا عدم الظهور فى البدويّه، فلا كلام فى إطلاقه الشامل لها. هذا أوّلاً.

وثانيا: فى ذيله: «والمعاصى حمى اللّه، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها» وهذه الجمله صريحه فى الإرشاد. فيكون وزان الخبر وزان «قف عند الشبهه فإن الوقوف...».

فظهر مما ذكرنا: عدم إمكان حمل «أخوك دينك...» و «قف...» و «ومن ترك...» على المولويّه... خلافا للإصفهانى

وللميرزا القائل بالمولويّه النفسيّه.

وللعراقى القائل بأنه يقبل المولويّه لكنّه طريقٌ.

وسقط أيضا قول الشيخ: يتّجه الفتوى باستحباب الإحتياط.(۱) إذ فيه:

أوّلاً: إنّ العمل المجرّد عن قصد القربه ليس بعباده.

وثانيا: إنه لا مـدرك لهذه الفتوى إلاّ الأخبار، وقد عرفت عدم صـلاحيّتها للحمل على المولويّه. أللّهم إلاّ أنْ يكون المدرك هو الحسن العقلى. وهو كما ترى.

هذا كلّه بالنسبه إلى التصوير الأوّل من جهه الدور وتأخّر ما هو المتقدّم طبعا وبالعكس.

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۲۹.

التصویر الثانی

ذکر المحقق الخراسانی:(۱) أنّ قصد الأمر غیر مأخوذ فی متعلّق الأمر شرعا ـ والإشکال إنما حصل من تصوّر اعتباره ـ بل هو مأخوذ بحکم العقل، من باب أن تحقّق الغرض یتوقّف علی قصد الأمر، فلا إشکال فی البین.

وفیه:

إنّ الإشکال لیس من جهه ما ذکر بل من جهه فقدان الأمر. نعم، یتوجّه الإشکال من الجهه التی ذکرها فی باب التعبّدی والتوصّلی، وهو موجود فی جمیع العبادات، و هو یندفع بوجوهٍ منها ما ذکر.

لکنّ وجه الإشکال فیما نحن فیه هو: إنّ العمل الدائر أمره بین الوجوب والإباحه لا علم لنا بتعلّق الأمر به، ومع هذا الجهل والفقد للأمر لا یتمشّی قصد الأمر، فکیف یکون عبادهً؟

التحقیق فی ذلک

التحقیق فی حلّ الإشکال:

هو نفی اعتبار قصد الأمر فی عبادیّه العباده، والقول بکفایه کون العمل المأتّی به مضافا إلی المولی.

وعلی الجمله، فإن الإحتیاط هو الإتیان بالعمل بحیث یتطابق مع الواقع، فإن قلنا بلزوم الإتیان به بقصد الأمر، وقع الإشکال المذکور، لعدم ثبوت الأمر کذلک

۱- ۱. کفایه الاصول: ۳۵۱.

لا ـ تفصیلًا ولا ـ إجمالاً ـ ولکن قصد الأمر غیر معتبر فی عبادیّه العباده، بل یکفی مجرّد، إضافتها إلی المولی، سواء بقصد أمر المولی أو بقصد غرضه أو بقصد الأمر المحتمل. وهنا إحتمال الأمر موجود، فالعمل العبادی الإحتیاطی متحقق ولا إشکال.

ص: ۳۵۱

الثالث: فی أخبار من بلغ وجهات البحث فیها

اشاره

التنبیه الثالث

فی أخبار من بلغ

ومنها: صحیحه هشام بن سالم عن أبی عبداللّه علیه السّلام قال: من بلغه عن النبی صلّی اللّه علیه وآله شی ء من الثواب فعمله، کان أجر ذلک له وإن کان رسول اللّه لم یقله.(۱)

جهات البحث

ویقع البحث فی جهات:

(الجهه الأولی) الاحتمالات فی أخبار من بلغ

اشاره

الجهه الأولی

فی هذه الأخبار خمسه احتمالات:

الأوّل:

أن یکون مدلولها إسقاط ما اعتبر فی حجیّه الخبر فی هذا الفرض.

۱- ۱. وسائل الشّیعه ۱ / ۸۱، باب استحباب الاتیان بکلّ عمل مشروع...

وبعباره اخرى: مفادها هو التوسعه فى حجيّه الخبر فى خصوص المندوبات، و تقييد أدلّه اعتبار الشرائط فى حجيّه الخبر الواحد بالإلزاميّات.

وهذا ما نسب إلى المشهور، وهو يناسب عنوانهم «التسامح فى أدلّه السنن».

وعلى هذا الوجه، تكون المسأله اصوليّه، لكون «الحجيّه» واسطةً فى استنباط الحكم الشّرعى.

الثانى:

أن يكون مدلولها تعنون العمل بقيام الخبر الضّعيف بعنوان «ما بلغ عليه الثواب». فالمعنى: كلّ عمل بلغ عليه الثواب فهو مستحبّ استحبابا نفسيّا، بأن يكون «البلوغ» عنوانا ثانويّا ينقلب به العنوان الأولى، ويغيّر الواقع، كما هو الحال فى الضرّر والحرج.

وهذا حكم كلّى فقهى.

وذهب إليه المحققون صاحب الكفايه والميرزا والإصفهانى.(١)

الثالث:

أن يكون مدلولها استحباب العمل على طبق مفاد الخبر الضعيف استحبابا طريقيّا. بمعنى: إن الشّارع قد حكم باستحباب كلّ عمل بلغ عليه الثواب بخبر ضعيف بملاك التحفظ على الواقعيّات، لا أن المصلحه فى نفس ذلك العمل.

إختاره المحقق العراقى.(٢)

١- ١. كفايه الاصول: ٣٥٢، نهايه الدرايه ، فوائد الاصول ٣ / ٤١٥.

٢- ٢. نهايه الأفكار ٣ / ٢٨٢.

الرابع:

أن يكون مدلولها الإرشاد إلى حكم العقل باستحقاق الثواب على الإنقياد وترتيب الأثر على الحكم المحتمل البالغ بالخبر الضعيف.

ويستفاد هذا الوجه من بعض كلمات الشيخ،(۱) واختاره المحقق الخوئی.(۲)

الخامس:

أن يكون مدلولها مجرّد الإخبار عن فضل اللّه. أی: إن كلّ عملٍ بلغ عليه الثواب ثم صدر من العبد، ترتب عليه ذلك الثواب فضلاً من اللّه سبحانه.

جاء هذا فی مصباح الاصول.(۳)

الاشكال على رأی المشهور

الاشكال على رأی المشهور

وقد أشكل على الإحتمال الأوّل: بأن معنى إسقاط شرائط الحجيّه فی الخبر القائم على شی ء من السّنن، هو كونه طريقا إلى الواقع فيها. وهذا جعلٌ واعتبار يحتاج إلى مبرز، ولكن المبرز له غير موجود فی الأخبار، فلا مقتضی للقول المذكور.

بل يوجد المانع عن ذلك، لأنّ إحتمال الخلاف محفوظ فی هذه الأخبار، وهو يمنع من جعل الحجيّه، إذ الحجيّه بمعنى المعذّريه والمنجزيّه تكون فی

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۲۹.

۲- ۲. مصباح الاصول: ۲ / ۳۱۹.

۳- ۳. المصدر.

صوره حفظ الواقع و إصابته، ولكنّ مدلول أخبار من بلغ هو ترتيب الأثر على الخبر، سواء كان هناك واقعٌ أو لا.

وفى مصباح الاصول(۱): إن ما اشتهر من قاعده التسامح فى أدلّه السّنن بعيد من ظاهر الروايات غايه البعد، لأن لسان الحجيّه إنما هو إلغاء احتمال الخلاف والبناء على أنّ مؤدّى الطريق هو الواقع كما فى أدلّه الطرق والأمارات، لا فرض عدم ثبوت المؤدّى فى الواقع، كما هو لسان هذه الأخبار، فهو غير مناسب لبيان حجيّه الخبر الضعيف فى باب المستحبات، ولا أقلّ من عدم دلالتها عليها.

أقول:

وهذا الإشكال وارد، إلّا أن ينتقض بالإستصحاب، فإن لازمه عدم طريقيّه الإستصحاب إلى الواقع، لأن الشّارع قد حفظ الشك فى دليل الإستصحاب، أمّا على مبنى كونه أصلاً محرزا للواقع فلا نقض.

ويمكن الجواب عن النقض: بأنّ الشك محفوظ فى موضوع دليل الإستصحاب و ملغىً فى محموله، و هذا لا ينافى الطريقيّه.

لكنّه مشكل، لمنافاه حفظ الشك للطريقيّه عرفا، فلا يصحّ أن يقال: هذا طريق الكوفه فاسلكه عن يقين ويمكن أن لا يوصلك إليها.

و تلخّص: عدم تماميّه الإحتمال الأوّل.

۱- ۱. مصباح الاصول: ۲ / ۳۱۹.

رأى الكفايه

واستدلّ للقول بدلاله الأخبار على كون العمل مستحبّا استحبابا نفسيّا، كما هو مختار صاحب الكفايه ومن تبعه، بوجهين:

أحدهما: إن كلمه «فعمله» فى الأخبار ظاهره فى الإنشاء، أى فليعمل، وإنْ كانت جمله خبريّه.

وفيه:

أوّلاً: إن الجمله الخبريّه التى تـدلّ على الطلب فى مقام الإنشاء هى التى يتمّ بها الكلام، مثل: من أحـدث يتوضّأ. فإن يتوضأ جمله خبريه، لكنّ المراد منها هو الإنشاء، وهى هنا متمّمه للكلام ومحمول للموضوع، والفرق بينها وبين: من فعل كذا فله كذا، واضح.

وثانيـا: إنه يعتبر فى دلالـه الجمله الخبريّه على الطلب عـدم وجود القرينه أو ما يحتمل القرينيّه على الخلاف، وهنا يوجـد إحتمال كونها إرشاديّه إلى حكم العقل، ومع هذا الإحتمال فلا ظهور لها فى الطلب المولوى.

والثـانى: إن الخبر القائم على ثواب عملٍ ظاهر فى ترتب الثواب على العمل، و ترتبه عليه يكشف إنّا عن الأمر بالعمل، لأن العمل بداعى احتمال الثواب له ثواب من جهه كونه انقيادا، أمّا ذات العمل بما هو، فلا يترتب عليه ثواب عقلاً، فإذا رتّب الشّارع الثواب لم يعقل كونه بلا أمرٍ.

أقول:

وهذا الوجه قویّ. لکنّ وجود «فعمله» فی بعض الأخبار، حیث تفرّع العمل علی بلوغ الثواب، ظاهر فی انبعاث المکلّف من البلوغ.

إشکالٌ ودفع

ثم إنه قد أشکل علی هذا القول:

بأنّ أخبار من بلغ علی قسمین، فقسم منها مقیّد فیه العمل بکونه التماسا للثواب البالغ وطلبا لقول النبی صلّی اللّه علیه وآله. والقسم الآخر غیر مقیّد بالقید المذکور. ومقتضی قاعده حمل المطلق علی المقید أن یحمل القسم الثانی علی الأوّل، ومن الواضح أن العمل بداعی إلتماس الثواب انقیادٌ، وهو لا یکشف عن ثبوت الأمر.

فأجاب صاحب الکفایه(۱):

بأنّه حیث لا تنافی بین المطلق والمقید فلا موجب للحمل، بل نأخذ بکلا القسمین، فما کان دالاًّ علی ترتب الثواب علی ذات العمل کشف عن الأمر المولوی، وما دلّ علی ترتبه علی العمل المقیّد یکون إرشادا إلی الإنقیاد.

ذکر هذا الجواب، ثم اختار فی الأخیر کون الثواب فی القسمین علی ذات العمل.

ص: ۳۵۷

۱- ۱. کفایه الاصول: ۳۵۳.

مناقشه الجواب

وفی هـذا الجواب نظر، لأـن الأخبـار وإن كـانت على القسـمين المـذكورين، لكنهـا قـد سـيقت كلّهـا لبيان مطلبٍ واحـدٍ، لكون موضوعها واحداوالمحمول واحد، فإمّا يؤخذ بالإطلاق فی الجميع، وإمّا يقيّد الجميع.

ذكره المحقق الإصفهانی(١) وغيره.

رأی المحقق النائينی ومناقشه

رأی الميرزا

والميرزا المحقق، رجّح فی الدوره الأولی(٢) قول المشهور، واختار القول الثانی ــ تبعا لصاحب الكفايه ــ فی الدوره الثانيه.(٣)

واسـتدلّ لهـذا المـدّعی: بأنّ لهذه الأخبار مدلولاً مطابقيّا وهو الإخبار عن الثواب، ومدلولاً سـياقيّا وهو سـياق الترغيب فی العمل، فيـدلّ على المحبوبيّه. ولمّا كان السّـياق قرينه حاكمه على ذی القرينه حتی لو كان ظهورها أضـعف من ظهوره، فإنه يتقـدّم على المدلول المطابقی، وتكون الأخبار دالّه على الإستحباب النفسی.

وحينئذٍ تصبح قاعده فقهيّه جاريه فی جميع الأعمال التی بلغ عليها الثواب.

ص: ٣٥٨

١- ١. نهايه الدرايه ۴ / ١٨٠.

٢- ٢. فوائد الاصول ٣ / ۴١۵.

٣- ٣. أجود التقريرات ٣ / ٣۶۶.

والمستحب هنا هو ذات العمل، لعدم وجود المقيّد فى النصوص بكون العمل بداعى الثواب حتى يحمل عليه المطلق، بل ظهورها فى الداعويّه وكلّها مطلقه، فالمستحب استحبابا نفسيّا هو ذات العمل.

مناقشته

وينقض على هذا الإستدلال: بأنّ أخبار الإحتياط أيضا مسوقه للترغيب، بل يوجد فى بعضها الأمر بالإحتياط _ وليس فى أخبار من بلغ أمر وإنّما هو مستكشف إنّا، فيلزم القول بكونها مولويةً _ والميرزا لا يقول بذلك.

وإذا كان وجه القول بكون أخبار الإحتياط إرشاديّه وقوعها فى طول الأوامر الواقعيّه، فإنّ أخبار من بلغ أيضا فى طول الأوامر المحتمله، لأنه قد بلغ الثواب على عملٍ يحتمل وجود الأمر به و يحتمل عدم وجوده، والثواب فرع الأمر، فأخبار من بلغ فى طول الحكم الواقعى الذى تكشف عنه هذه الأخبار إنّا.

نعم، إن نفس عنوان «بلوغ الثواب» يكون ملاكا للمحبوبيّه إن كان البلوغ صالحا لتغيير الحكم، كما هو الحال فى «الضرر» و «العسر» ونحوهما.

لكنّ مجرّد بلوغ الثواب ليس من العناوين الثانويه، لا عقلًا ولا عقلاءً.

بل إن الميرزا لا يقول بصلاحيّه أوامر الإحتياط لأن تكون ذات ملاك

ومصلحه، ولذا حكم باستحباب الإحتياط استنادا إلى الخبر «من ترک الشّبهات» الظاهر فی تحقق المصلحه فی نفس الإحتياط.

ولكن لا يوجد فی أخبار من بلغ خبر يقتضی ذلک.

وأمّا ما ذكره من ظهور الأخبار فی الداعويّه دون التقييد. ففيه بحثٌ، فقد قالوا بأن المعلول لا يقيّد علّته، ومن هنا قال صاحب الكفايه وغيره بأنّ الداعی لايكون قيدا للأمر.

والذی يمكن أن يكون وجها لما ذكره صاحب الكفايه من عدم كونه قيدا هو: إن كلّ قيد فهو فی رتبه المقيّد، فلو كان متقدّما عليه لم يتقيّد به، والمعلول متأخر وتقييده بالعلّه يستلزم تقيّد المتأخر بما هو متقدّم عليه، هذا أوّلاً.

وثانيا: إذا كان مقيّدا لزم أن يكون فيه تضيّق بالإضافه إلى التضيّق الذاتی.

وثالثا: إن إطلاق المعلول بالنسبه إلى عدم علّته غير معقول، وحيث لا يعقل الإطلاق لا يعقل التقييد.

فهذه وجوه هذا المدّعی.

لكن الميرزا يرى أنّ أخبار من بلغ أمسّ إلى الداعويّه، أی أظهر فی ذلک من التقييد، فيظهر من كلامه أنه لا يمنع من التقييد ثبوتا.

ونحن نبحث عن ذلک ثبوتا وإثباتا.

أمّا ثبوتا، كما هو كلام صاحب الكفايه والعراقی، فلا تنطبق الكبرى على المقام، لأنه لا انقسام للمعلول بالإضافه إلى العلّه حتى يقبل التقييد بالعلّه. أمّا

ص: ۳۶۰

الفعل، فله قسمان: العمل المعلول لداعی إلتماس الثواب والعمل المعلول لغیره. وعلیه، فأصل العمل وطبیعته قابلٌ للتقیید بالتماس الثواب، لقابلیّه أصل العمل للتقسیم، وملاک التقیید هو القابلیّه لذلک، کالحراره، تنقسم إلی حراره هذه النار وحراره تلک النار. نعم، حراره هذه النار لا تنقسم إلی قسمین.

إذن، الکبری غیر منطبقه هنا، لأن ذات العمل بالإضافه إلی صدوره عن داعی التماس الثواب ینقسم، فیمکن أن یکون بشرط وأن یکون لا بشرط وأن یکون بشرط لا، بخلاف المعلول الصّادر عن علّته، فإنه لا انقسام له.

فالکبری صحیحه للوجوه المذکوره، لکن تطبیقها علی المورد غیر تام. اللّهم إلّا أن ینکر قبول طبیعه العمل للإنقسام، وهذا باطل.

وإلی هنا تمّ البحث مع صاحب الکفایه والعراقی.

وأمّا إثباتا، فنقول فی جواب المیرزا: إن جمله «إلتماس الثواب» فی الأخبار مفعول لأجله، وقد اُخذت فی الموضوع، فإن لم تکن قیدا فما یکون معناها؟

وبه یتمّ الکلام مع المیرزا.

رأی المحقق العراقی

رأی العراقی

و اختار المحقق العراقی(۱) _ تبعا لصاحب الکفایه _ کون الأمر مولویّا، لکنه قال بأن الإستحباب طریقی لا نفسی. نظیر القول بکون أخبار الإحتیاط مولویّهً لکنّ ملاک هذا الأمر المولوی هو حفظ الواقع.

۱- ۱. نهایه الأفکار ۳ / ۲۸۳.

وهذا الوجه أقرب إلى الواقع، لأن كون البلوغ من العناوين الثانويّه بعيد غايه البعد، فإن كان جعل الإستحباب لذات العمل، فهذا أمر ممكن معقول، ويكفى للمولويّه مقتضى المقام، فإنه لا ترفع اليد عن هذه القرينه المقاميّه بدليل، ومجرّد احتمال الإرشاديّه ـ من جهه كون هذه الأخبار فى طول الأحكام الواقعيّه ـ لا يصلح لرفع اليد.

ولكن إذا كان متعلّق الأمر هو العمل بداعى إلتماس الثواب، أمكن القول باستحاله الأمر المولوى حينئذٍ، لأن جعل الداعى لمن له داعى إلتماس الثواب لغو. ولو قيل: بأن ملاک جعل داعى إلتماس الثواب هو التمكّن من قصد القربه، فإنّ قصد القربه ممكن له من جهه رجاء الواقع.

فظهر الإشكال فى هذا القول أيضا، وحاصله: لغويّه جعل الداعى لمن كان له داعٍ. فالمولويّه باطله مطلقا.

دليل الإحتمال الرابع ومناقشته

دليل الإحتمال الرابع

واستدلّ للوجه الرابع بأمرين:

أحدهما: إن هذه الأخبار فى طول الحكم الواقعى، وللعقل حكم فى موردها، فيكون إرشادا إليه ولا وجه للمولويّه.

وفيه:

إن الحسن العقلى لا يصلح للداعويّه، لعدم انبعاث كلّ المكلّفين من الحسن العقلى، بخلاف الحسن الشرعى، فإنه باعث للجميع. وكونه فى الطّول

ص: ۳۶۲

لاـ يقتضى الإرشاديّه فى كلّ موضع، بل هو فى باب الإطاعه والمعصيه، حيث لاـ يتمكن الشّارع من جعل الحكم فيه، للزوم اللغّويه.

والثانى: إن الحكم العقلى صالح لإسقاط الأمر عن المولويّه. بتقريب: إن ظهور الأمر هنا فى المولويّه ظهور مقامى، وهذا الظهور أضعف من الظهور اللّفظى. مع أن اللّفظى إذا اقترن بالقرينه العقليّه يسقط.

مناقشته

أقول:

هذا لا يتمّ بناءً على إمكان كون الأمر هنا مولويّا، وأنّ الأصل فى أوامر الشّارع هو الحمل على المولويّه.

لكنّ الواقع هو أنه لاـ أمر للشارع فى هذه الأخبار، بل مفادها بيان ترتب الثواب، وهذا ليس بأمر،ولاكشف فيه عن الأمر إنّا،لأن الثواب مترتب على العمل المقيّد بداعى إلتماس الثواب لاعلى ذات العمل، وهذا الأمر مع وجودالحكم العقلى إرشاديّ.

إلاّ أن هنا نكتةً إلتجأ جماعه من أجلها إلى القول بالمولويّه وهى:

إن حدّ إدراك العقل هو حسن الإنقياد واستحقاق المنقاد للثواب، لكنّ أخبار من بلغ مفادها حصول نفس ذاك الثواب البالغ للعامل بهذا العمل، وحيث لا يعقل حمل هذه الأخبار ـ لهذه الجهه ـ على الإنقياد، فلا إرشاديّه. وحينئذٍ، يكون بيان الشّارع لترتّب هذا الثواب الخاصّ على العمل بيانا بما هو شارع لا بما هو عاقلٌ، فالأمر مولوى لا إرشادى.

ذكر هذه النكته الشيخ(١) فى خلال كلماته. وعلى أساسها ذهب المحقّق الإصفهانى إلى القول بالمولويّه وشيّده. وحاصلها: إنه ليس فى المرشد إليه خصوصيّه الثواب فلا يمكن أن يكون إرشادا.

ولكن يمكن أن يقال: إن كان المراد من الحكم العقلى هو ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظا للنظام وهو استحقاق المنقاد للثواب. فالكلام تام. لكنّ هذا المعنى يختصّ بالموالى العرفيّه، وأمّا بالنسبه إلى المولى الحقيقى والعبد الحقيقى، فالأمر ليس كذلك، لأنّ العقل لا ـ مجال له للحكم فى أعمال المولى الحقيقى وأحكامه، بل العقل يرى أنه إذا رغّب المولى الحقيقى فى عمل وجعل شيئا فى مقابل العمل أعطى ما وعد من غير نقصان، لأن المولى الحقيقى مبتدؤٌ بالنعم قبل استحقاقها فكيف بعد الإستحقاق؟ ومن جوده وكرمه أن لا يخيب عمل من يرغب فى نائله.

الإحتمال الخامس

الإحتمال الخامس

ما أفاده الشيخ من حمل الأخبار على الإخبار عن الفضل.(٢) وذكره السيّد الخوئى.(٣)

وقد وافق شيخنا دام بقاه على هذا الإحتمال فى الدّوره الأخيره، وإنْ احتمل أن تكون إرشادا إلى حكم العقل. ولكنّه اختار فى السّابق الأوّل على التعيين.

١- ١. فرائد الاصول: ٢٢٠.

٢- ٢. المصدر.

٣- ٣. مصباح الاصول ٢ / ٣١٩.

ثمره الأقوال:

ثمره الأقوال:(۱)

یجوز الفتوی باستحباب العمل البالغ علیه الثواب، بناءً علی الوجه الأوّل، و هو إسقاط شرائط الحجیّه والتسامح فی أدله السّنن.

وأمّا بناءً علی أنّ المـدلول استـحباب العمل البالغ علیه الثواب، فإن موضوع الأخبار هو «من بلغ» و هو المجتهد، والمقلّد هو الذی یعمل. فلا یمکن الفتوی بالإستحباب، إلاّ بأن یروی المجتهـد الخبر للمقلّد ثم یفتی بالإستحباب، لأن البلوغ إلی المجتهـد لیس بلوغاً للمقلّد، فلابدّ من البلوغ إلی المقلد، و المجتهد یقوم مقامه فی تطبیق القواعد.

و بناءً علی أن المدلول هو الإنقیاد، لا یفتی بالإستحباب. نعم، یمکن أن یقول المجتهد هذا العمل حسن و الإتیان به رجاءً حسن.

وذکروا «الوضوء» ثمرةً للبحث، فیما لو جاء خبر ضعیف مفاده استحباب الوضوء لغایهٍ، فإن کان مدلول الأخبار حکماً مولویّاً رفع الحدث، وإن کان إنقیاداً فلا.

وقد أشکل علی هذه الثمره:

أوّلاً: بأنّه لیس کلّ وضوء رافعاً للحدث و إن کان مستحبّاً، مثل وضوء الحائض.

وأجیب: بأنه یرفع الحدث الأصـغر، و بأنه: إنما لم یرفع لابتلائه بالمانع وهو الحیض، و حیث لا مانع، یکون رافعاً، لأنّ کلّ وضوء رافع للحدث.

۱- ۱. انظر: مصباح الاصول ۲ / ۳۲۲ _ ۳۲۳.

وأشكل أيضاً: بأن استحباب الوضوء إن كان لغايه مثل قراءه القرآن، فالثمره تامّه، و إن كان استحبابه نفسيّاً _ لا لغايهٍ _ لأنّ الوضوء نور، فالثمره منتفيه، لأنه مع الاستحباب النفسی لاحاجه إلى إثبات الإستحباب لغايه، لأنه من جهه الإستحباب النفسی يرفع الحدث.

و هذا الإشكال وارد.

والثمره الثانيه: إنه إذا قام خبر ضعيف على استحباب غسل المسترسل من اللّحيه فی الوضوء، فإن كان المدلول لأخبار من بلغ هو الحكم المولوی جاز المسح ببلّه المسترسل وإلاّ فلا.

وأشكل عليه:

أولاً: بأن هذا الخبر لا يدلّ على كون هذه المسترسل من اللّحيه جزءً من الوجه الواجب غسله، والأخذ للمسح يشترط أن يكون ببلّه الجزء.

والجواب: إنه إذا استحبّ، فهو عنوان الجزء، و إن كان جزءً من باب الكمال للوضوء و تحصيل الإسباغ، فمدلول الخبر هو الجزئيه، فالثمره مترتبه من هذه الناحيه.

وأشكل ثانياً: بأنه لا دليل على إجزاء المسح بأی جزءٍ من أجزاء الوضوء كان.

على أن هذا الإستحباب يتمّ بعنوان «من بلغه...» و هو عنوان ثانویّ، و لو فرض إطلاق الدليل ليشمل الأجزاء المستحبّه، اختصّ بالأجزاء التی ثبتت الجزئيّه لها بالعنوان الأوّلی.

فالثمره الثانیه أیضاً غیر مترتبه.

هذا، و قد ذکر سیّدنا الاستاذ رحمه اللّه هذه المسأله مصداقاً لبحثٍ کبرویّ طرحه فی التنبیه الثالث من تنبیهات أخبار من بلغ، و سیأتی.

(الجهه الثانیه) هل تشمل أخبار من بلغ البلوغ الحدسی؟

الجهه الثانیه

هل تشمل الأخبار البلوغ الحدسی؟

مقتضی الإحتمال الأوّل _ من الإحتمالات الخمسه _ هو اعتبار البلوغ مطلقا، فلا مانع من أن یکون حدس فقیه حجّهً علی فقیه آخر إلّا الإستبعاد. أللهم إلّا أن یشکل بأحد وجهین.

الأوّل: عدم إطلاق «من بلغه» بالنسبه إلی البلوغ الحدسی، وأنه یختصّ بالبلوغ الحسیّ.

والثانی: انصراف «البلوغ» عن البلوغ الحدسی.

فالمحقق النائینی(۱) علی أن الإسناد إلی النبی صلّی اللّه علیه وآله ظاهر فی البلوغ الحسیّ.

ولکن فی ثبوت هذا الظهور تأمّل، بل الظاهر أنه أعمّ من الحسّی والحدسی.

والمحققان الإصفهانی(۲) والعراقی(۳) علی الإنصراف.

۱- ۱. أجود التقریرات ۳ / ۳۶۹.

۲- ۲. نهایه الدرایه ۴ / ۱۸۸.

۳- ۳. نهایه الأفکار ۳ / ۲۸۶.

وذكر المحقّق الإصفهانى فى وجه دعوى الإنصراف: أن عصر صدور هذه الأخبار عصر الإخبار وليس بعصر الإستنباط، فكان الرواه يبلّغون ما سمعوا، والبلوغ الحدسىّ إنما حدث بعد ذلك العصر.

وفيه:

أوّلاً: قد وجدنا فى أصحاب الأئمه من كان يفتى، فهل المراد من الإفتاء الوارد فى الأخبار أنهم كانوا يبلّغون ويروون؟ فتأمّل.

وثانيا: إن ما ذكره منقوض بالقضايا الحقيقيّه، فيلزم إسقاط جميعها عن الإطلاق، لعدم وجود المصداق فى زمن الصّدور، لا سيّما المستحدثات من الامور، كالعقود المتعارفه الآن والتى لم تكن فى تلك الأزمان.

وحلّ المطلب هو:

إن أخبار من بلغ قضيّه حقيقيّه، فإن صدق البلوغ، فلا إشكال من حيث ندره الوجود أو عدم الوجود فى حين الصّدور، لأن ملاك الإنصراف هو التشكيك فى الصّدق لاغيره، كما تقرر فى محلّه.

فمقتضى القاعده على مبنى المولويّه هو حجيّه البلوغ الحدسى.

لكن المشكله هى:

إنه إذا قام الدليل على الحرمه فى مقابل الخبر الضعيف الدالّ على الإستحباب، كان المورد بالنسبه إلى المجتهد فى صغريات التزاحم لا التعارض، لعدم التنافى بينهما فى مرحله الجعل. لكن المستحب لا يصلح للمزاحمه مع الحرام، فالحرمه متقدّمه و تسقط أخبار من بلغ.

ص: ٣٦٨

لکن مقتضى القول بالحجيّه هو: أنه إذا بلغت فتوى الفقيه بالإستحباب إلى فقيه آخر، أن يرتب الأثر على الفتوى من غير فحص عن المزاحم، وإن كان يحتمل الحرمه المزاحمه. وهذا ما لا يمكن الإلتزام به.

فالمانع عن القول بحجيّه أخبار من بلغ بالنّسبه إلى البلوغ الحدسى هو هذه النقطه، فتأمّل.

(الجهه الثالثه) هل تشمل الخبر القائم على الأمر الضمنى؟

الجهه الثالثه

هل تشمل الخبر القائم على الأمر الضمنى؟

و على تقدير شمولها، هل تتكفل إثبات الأمر الضّمنى؟

فإن قلنا بشمول أخبار من بلغ و تكفلها لإثبات الأمر الضّمنى، جاز المسح ببلل غسل مسترسل اللّحيه القائم عليه خبر ضعيف، لأنه من أفعال الوضوء، و إن قلنا بعدم الشمول أو عدم تكفّلها سوى إثبات استحبابه النفسى فى ضمن العمل للأمر الضمنى، لم يجز المسح، لأنه ليس ببلل الوضوء.

ذكر سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه _ كما فى منتقى الاصول _(۱): أن غايه ما يمكن أن يقال فى إثبات ذلک هو: إن الظاهر من الأخبار هو استحباب الشى ء على النحو الذى دلّ عليه الخبر الضعيف من كونه نفسيّاً استقلاليّاً أو جزءً واجباً أو مستحباً لأمر واجب أو مستحب.

ص: ۳۶۹

۱- ۱. منتقى الاصول ۴ / ۵۳۲.

قال: و هذه الدعوى مردوده لوجوه.

الأوّل: إن بلوغ الثواب لا يصدق ببلوغ الأمر الضمنى، إذ لا ثواب عليه، بل الثواب واحد على الكلّ ولا يتوزّع.

الثانى: لو فرض أن الثواب يتوزّع بحيث تلحق كلّ جزء حصّه من الثواب، فظاهر النصوص _ بملاحظه تنكير الثواب فيها _ هو كون الموضوع بلوغ ثواب خاصّ من حيث الكميّه أو النوعيّه، أمّا بلوغ ترتب أصل الثواب، فلا أثر له.

ومن الواضح أن بلوغ الثواب على الأمر الضمنى _ بعد الفرض المزبور _ من قبيل الثانى لا الأوّل، فلا تشمله الأخبار.

و هذه نكته دقيقه توجب التوقف فى الحكم باستحباب كثير من الأمور التى قام على استحبابها خبر ضعيف، إذ الإخبار بالاستحباب إخبار بأصل الثواب لا بخصوصيّته، فلا تشمله أخبار من بلغ، فالتفت إليها و لا تغفل عنها.

الثالث: إنه لو فرض شمولها للإخبار بالأمر الضمنى، فلا ظهور لها فى أكثر من استحباب العمل فى ضمن المركّب، و هو أعم من كونه جزء له أو مستحبّاً نفسيّاً فى ضمنه، إذ ما يلزم ترتب الثواب هو أصل ثبوت الأمر _ بالوجهين السّابقين _ ، أمّا خصوصيّه كونه ضمنيّاً، فلا طريق إلى إثباتها بواسطه ترتب الثواب. فكيف يدّعى تكفل الأخبار إثبات استحباب الشىء بالنحو الذى قام عليه الخبر الضعيف؟.

ص: ۳۷۰

و علیه، فلا تترتب آثار الأمر الضمّنی علی ما قام الخبر علی جزئیّته، بل إنما تترتب آثار استحبابه بقول مطلق.

نعم، یمکن سلوک طریق آخر لإثبات جزئیّه ما قام الخبر الضعیف علی جزئیّته، و هو أن یقال: إن الخبر الدالّ علی الأمر الضمنی بعمل، یدلّ بالملازمه علی ترتب الثواب علی العمل المرکّب من هذا الجزء و سائر الأجزاء، و مقتضی ذلک ثبوت استحباب المرکب من هذا الجزء و غیره مما هو معلوم الجزئیّه، فتثبت جزئیه المشکوک بهذه الوسیله. فلاحظ.

(الجهه الرابعه) هل تشمل الکراهه؟

الجهه الرابعه

هل تشمل الکراهه؟

قیل: نعم، لأن الأخبار لا نظر لها إلی ما یثاب علیه، ولذا تشمل کلّ ما یثاب علیه فعلاً أو ترکا.

وفیه:

إن هذه الأخبار مرغّبه فی العمل، وهو أمر وجودی، فلا یصدق علی ترک الفعل، ولا أقل من الشک فی الشمول، فلا یثبت الإطلاق.

نعم، لو قام الدّلیل الضعیف علی ترکٍ مثل استحباب صومٍ، أُشکل القول بعدم الشمول، لأن الصّوم ترک المفطرات.

وأمّا أن یقال: بأنّ کلّ مکروه، ففی ترکه مصلحه فیتمّ الشمول.

ص: ۳۷۱

فهو غير صحيح، وإلّا يلزم أن يكون فی كلّ مكروه حكمان: أحدهما كراهه الفعل والآخر استحباب الترك. وهذا لا يلتزم به.

(الجهه الخامسه) لو قام الخبر الضعيف على الوجوب هل يفتى بالاستحباب؟

الجهه الخامسه

لو قام الخبر الضعيف على الوجوب فهل يفتی بالإستحباب؟

إنه لو قام خبر ضعيفٌ على وجوب شی ء، فإنه لا یُفتی بوجوبه، لضعف الخبر، وهو واضح، ولكن هل يمكن الفتوى باستحباب ذلك الشی ء بأخبار من بلغ؟

أمّا على القول: بأنّ دلاله الأمر على الوجوب هی بحكم العقل ـ كما عليه الميرزا و جماعه ـ، فإن مقتضى قول المشهور فی مفاد الأخبار أنْ يكون الخبر حجهً فی بلوغ الثواب ويفتی بالإستحباب، وحيث لاحجه على الزائد على بلوغ الثواب، فلا حكم عقلی بلزوم الإتيان بالعمل.

وكذا بناءً على دلالته على الوجوب من باب الإطلاق، والإطلاق خارج عن دائره الظهور اللّفظی.

وعلى الوجه الثانی ـ وهو القول بالمولويّه ـ يستكشف من الخبر إنّا مطلوبيّه العمل، وعليه يفتی بالإستحباب.

وأمّا على القول بدلاله الأمر على الوجوب بالوضع، فبناءً على أن المدلول مركّب من رجحان الفعل والمنع من الترك، تكون أخبار من بلغ مقيّدهً

لحجيّه الخبر الضعيف فى حدّ الرجحان دون المنع من الترك، لأن المفروض كونه ضعيفا سندا.

وبناءً على بساطه مدلول الصّيغه ـ والبسيط لا يتبعّض ـ فإن المفروض دلاله الخبر الضعيف على الوجوب بالمطابقه، وعلى بلوغ الثواب بالملازمه، فإذا لم تفد أخبار من بلغ الحجيّه بالنسبه إلى المدلول المطابقى، لم تفد حجيّه المدلول الإلتزامى، لأنه فرع المطابقى، فلا يفتى بالإستحباب.

إلاّ أن يقال: بأنّ الثواب وإن كان بالغا بواسطه بلوغ الوجوب، لكن لا مانع من أن يكون حجةً دونه. وبعباره اخرى: التفرّع فى الدلاله لاينافى التفكيك فى الحجيّه، ولا محذور عقلى فى ذلك.

(الجهه السّادسه) يعتبر عدم القرينه المنافيه لظهور البلوغ

الجهه السّادسه

إنه يعتبر عدم القرينه المنافيه لظهور «البلوغ» و ذلك:

لأنّ العنوان المأخوذ فى الأخبار هو «بلوغ الثواب على العمل» و هذا العنوان يتحقق فى حال عدم القرينه المتصله المنافيه للظهور وإلاّ انتفى الظهور والبلوغ، فلا يبقى موضوع مسلك المشهور و مسلك المولويه و هو البلوغ. وأمّا بناءً على الإرشاد، فإن نفس الإحتمال الواقعى للثواب موجود، فموضوع الإنقياد محفوظ والعقل حاكم بحسبه، وإن كان كبرى البلوغ غير متحققه.

ص: ٣٧٣

وإن كـانت القرينه منفصـلهً، فتارهً: تقوم على عـدم الإسـتحباب، وأخرى: على ثبوت الكراهه، و على كلا التقـديرين، تاره: تكون القرينه خـبرا حجهً، وأخرى: غير حجه. فالأقسـام أربعه. والمخـالفه تـاره: بالتبـاين، وأخرى: بـالعموم والخصـوص المطلق، وثـالثه: بالعموم والخصوص من وجه.

فإن لم يكن الخبر المنفصل حجهً و قـد قام على عدم الإسـتحباب، فلا منافاه، لأن المنفصل لا يزاحم الظهور بل يزاحم الحجيّه، و حينئـذ، يكون عنوان البلوغ و هو موضوع أخبـار من بلغ موجوداً، فـالمحمول منطبق قطعاً و لاـ إشـكال. اللهمّ إلاّ أن يقال: بأنه لا إطلاق لأخبار من بلغ بالنسبه إلى مورد بلوغ عدم الثواب، أو يقال بانصرافها عن هذا المورد.

وإن كان حجهً وقد قام على عدم الإستحباب.

فعلى الوجه الأوّل، يكونان حجّتين متعارضتين، فيتساقطان.

و على مسلك المولويه، يشكل الحكم بالإستحباب، من جهه أن الخبر القائم على عدمه حجه، و هو يلغى إحتمال الثواب، فينتفى موضوع أخبار من بلغ ــ و هو البلوغ ــ .

و أجاب المحقق العراقى عن هـذا الإشـكال(۱) بعـدم المنافـاه بين أخبـار من بلغ والخبر القائم على عـدم الإسـتحباب، لاختلاف موردهما، فتلك تدلّ على الاستحباب بالعنوان الثانوى، و هذا يدلّ على عدمه بالعنوان الأوّلى، فيكون

۱- ۱. نهايه الأفكار ۳/۲۸۴.

كالعمل المباح بعنوانه والمستحب بعنوان قضاء حاجه المؤمن به، وله نظائر كثيره فى الفقه.

أقول:

تماميّه هذا الجواب تبتنى على عدم إطلاق الأحكام المترتبه على العناوين الأوليّه بالنسبه إلى العناوين الثانويه، و أما على القول بتماميّته فلايتم.

وبناءً على عدم الإطلاق المذكور، يشكل تقدّم دليل لاضرر ولا حرج على الأدلّه الأوليّه، فإن الإلتزام بالحكومه كاشف عن إطلاق أدلّه الأحكام الأوليّه بالنسبه إلى الثانويّه، فكيف يقال بعدم الإطلاق. هذا أوّلًا. و ثانياً: إن العناوين الثانويّه من الأحوال الطاريه على موضوعات الأحكام الأوّليّه و من انقساماتها، فيكون الموضوع لا ـ محاله مقسماً، و حينئذٍ، لا ـ ريب فى استحاله الإهمال فى مرحله الجعل، و إذ لا مقيد، فالإطلاق. و بهذا البرهان يتقدّم «لاضرر» على دليل الوضوء إن كان ضرريّاً مثلًا، وإلّا لوجب الحكم بالوضوء الضررى.

فظهر أن الموضوع موجود و هو واحد، فالتنافى واقع، فلابدّ من رفعه إمّا حكومةً وإمّا تقييداً، ولكن لا حكومه لأخبار من بلغ، خلافاً للمحقق النائينى.

وحلّ المشكل يكون برفع دليل الحجيّه لموضوع البلوغ، فنقول: إن كان البلوغ متقوّماً بعدم سقوط الإحتمال الوجدانى للثواب تعبّداً، فالمفروض سقوطه بالخبر الحجّه. وإن قلنا: بأن الدليل التعبّدى غير رافع للإحتمال الوجدانى فالموضوع موجود. مثلًا: إذا قام خبر حجّه على عدم الوجوب سقط احتماله تعبّداً، لكنّ موضوع أدله الإحتياط هو الإحتمال الوجدانى للوجوب، ومع وجود موضوع أدله الإحتياط لا يتقدّم ذاك الخبر على هذه الأدلّه.

و فیما نحن فیه: إذا احتملنا وجداناً البلوغ بهذا الخبر، فإن الخبر الحجّه القائم علی عدم الإستحباب لا یزیل الإحتمال، فعنوان البلوغ موجود وجداناً وهو کاف لانطباق المحمول إنطباقاً قهریاً.

فظهر أن أخبار من بلغ تفید حجیّه الخبر القائم علی الإستحباب وإن کان ضعیفاً، ولا یرتفع موضوعها بالخبر المنفصل القائم علی عدم الإستحباب و إن کان حجهً، و مع عدم ارتفاعه یتحقّق التنافی، و هو من تعارض العموم و الخصوص من وجه، لأن النافی للإستحباب ینفیه عن هذا العمل، سواء قام خبر ضعیف علی استحبابه أو لم یقم، فهو من هذه الجهه مطلق. و أخبار من بلغ تفید استحباب العمل، سواء قام خبر صحیح علی عدم استحبابه أو لا، فهی من هذه الجهه مطلقه. وفی محلّ الکلام یجتمعان فیتعارضان، وحیث لاملاک للحکومه، لأنّ ملاکها هو «النظر» أو «لزوم اللغویّه». و من الواضح أنه إذا لم تکن أدلّه حجیّه خبر الثقه لم یلزم لغویّه أخبار من بلغ، کما أن المفروض أن لا «نظر» لأخبار من بلغ إلی دلیل حجیّه خبر الثقه، و إذا تعارضاتساقطا.

وأجاب المحقق الإصفهانی عن الإشکال المذکور بقوله:(۱)

أمّا بین مدلولی الخبر الضعیف والخبر الصحیح، فالتنافی متحقق، لأن الأوّل مدلوله الإستحباب والثانی عدم الإستحباب، إلا أنه لا أثر لهذا التنافی، لأن المفروض عدم حجیّه الدالّ علی الإستحباب لضعفه.

ص: ۳۷۶

۱- ۱. نهایه الدرایه ۴/۱۹۳.

وأمّا بين مدلول الخبر الصحيح و مدلول أخبار من بلغ، فلا تنافى، لدلاله هذه على إستحباب كلّ عملٍ بلغ عليه الثواب و هو عنوان ثانوى، و ذاک ينفى الإستحباب بعنوانه، و لا تنافى بين العنوان الأوّلى والعنوان الثانوى.

وفى هذه الصّوره يشترک هذا المحقق مع المحقق العراقى. وقد تقدّم الجواب.

وأمّا بين أخبار من بلغ وأدلّه حجيّه خبر الثقه، فإن إطلاقهما يعمّ المورد، لأنّ الأولى تفيد حجيّه هذا الخبر الضعيف _ بناءً على الوجه الأوّل _ والثانيه تعمّه من جهه أن المفروض حجيّه الخبر الدالّ على عدم الإستحباب، فيقع التنافى بين مدلوليهما.

نقل المحقق الإصفهانى(۱) هذا المطلب عن الشيخ و تعجّب منه، من جهه أن أدلّه حجيّه خبر الثقه مفادها جعل الطريقيّه و تنزيل المؤدّى بمنزله الواقع، فتدلّ على تنزيل مؤدّى الخبر الدالّ على عدم الإستحباب بمنزله الواقع. أى أنه لا إستحباب فى الواقع. لكن نفى الإستحباب غير إلغاء إحتمال الإستحباب. و أخبار من بلغ إنما تجرى فى مورد احتماله، فلا تنافى بين الطرفين، لأن أخبار من بلغ تفيد حجيّه الخبر الضعيف بنحو الموضوعيّه، وأدلّه حجيه خبر الثقه تفيد الحجيّه لخبر الثقه بنحو الطريقيّه، و لا تنافى بين الأمرين، بل الأوّل يقوم مقام القطع الموضوعى، والثانى يقوم مقام القطع الطريقى.

۱- ۱. نهايه الدرايه ۴/۱۹۴.

أقول:

أمّا نفى المعارضه بين أخبار من بلغ و الخبر الصّحيح، فهذا ما ذكره العراقى أيضاً تبعاً للشيخ. ومرجع كلامهم إلى أنه لاتنافى بين العنوان الأوّلى والعنوان الثانوى، و قد عرفت إطلاق أدلّه العناوين الأوليّه بالنسبه إلى الثانويه، وأنه لاملاك فى المقام للتقدّم بالحكومه. نعم، هو موجود فى مثل إباحه العمل بالأوّلى و استحبابه بالثانوى و هو قضاء حاجه المؤمن، والملاك لزوم لغويّه دليل إستحباب قضاء حاجه المؤمن.

على أنّ لازم القول بعدم الإطلاق نفى حكومه لاضرر و نحوه على الأدلّه الأوليّه.

وحيث يتم الإطلاق ــ ولا حكومه لعدم الملاك ــ يتحقق التنافى والتعارض.

وأمّا أخبار من بلغ و أخبار حجيّه خبر الثقه، فقد نفى المحقق الإصفهانى المعارضه بينها، لكن الحقّ مع الشيخ، لأن الطريقيّه ليست إلا إلغاء إحتمال الخلاف، و تنزيل المؤدّى بمنزله الواقع يلازم إلغاء إحتمال الخلاف.

على أنه ليس للحجيّه إلاّ معنى واحد، فإذا اقتضت أخبار من بلغ الحجيّه، فأدلّه حجيّه خبر الثقه تقتضى الحجيّه و تنزّل المؤدّى بمنزله الواقع على المبنى، ومن الواضح امتناع إثبات الحجيّه للمتنافيين.

وأما فتوى الشيخ باستحباب العمل بعد التعارض والتساقط، بتقريب أن أخبار من بلغ ــ بعد تعارضها مع أدلّه حجيّه الخبر الصّحيح و سقوطها عن الحجيّه

ـ تصبح خبراً ضعيفاً قائماً على الثواب، ولمّا كانت هذه الأخبار مقرّرةً للثواب البالغ بالخبر الضّعيف وجداناً و تفيد: أن كلّ خبر ضعيفٍ قام على ثواب فالثواب بالغ ولك أن تعمل بذاك الخبر، فإنّ هذا المعنى ينطبق بالملاك على نفس أخبار من بلغ وإن سقطت عن الحجيّه بالتعارض، وإذا كان كذلك أمكن الفتوى بالإستحباب.

ففيه مناقشه واضحه، لأن الحكم بالإستحباب يتوقّف على حجيّه مدركه. إلاّ أن يقال بأن أدلّه حجيّه خبر الثقه لاتسقط أخبار من بلغ في مدلولها.

لكن فيه: إن مدلولها تقرير الثواب البالغ بالخبر الضعيف، فيكون مدلولها الإستحباب، لأن المفروض حجيّتها، لكن أدلّه حجيّه خبر الثقه تفيد حجيّه ما دلّ على عدم الإستحباب، فتلك تدلّ على الإستحباب و هذه على عدمه.

(الجهه السّابعه) لو قام خبر ضعيف على الكراهه وآخر على الاستحباب

الجهه السّابعه

لو قام الخبر الضّعيف على كراهه عمل، وقام ضعيف آخر على استحبابه أو عدم كراهيّته، فعلى القول بعدم شمول أخبار من بلغ للمكروهات، فالقائم على الإستحباب لا معارض له، وعلى القول بالشمول، يقع التعارض.

وكذا بناءً على أن مدلول الأخبار جعل الكراهه أو الإستحباب بالعنوان الثانوي.

ولو قام خبر ضعيف على الإستحباب، وصحيح على الكراهه، فالتنافي موجود على جميع المباني.

(الجهه الثامنه) هل تعمّ أخبار من بلغ المواعظ ونحوها؟

الجهه الثامنه

هل تعمّ أخبار من بلغ ــ بناءً على الوجه الأوّل ــ أخبار الفضائل والمواعظ والتواريخ الضعيفه سندا؟

عن الشهيد الثانی(۱): نعم، وقوّاه الشيخ.(۲)

واستدلّ له بوجهين:

الأوّل: الحسن العقلی مع أمن المضرّه لو كان الخبر غير مطابق للواقع.

والثانی: خبرا جابر بن عبداللّه والسيّد فی الإقبال الآتی نصّهما قريبا.

وقد أيدّ بعضهم القول بالشمول بأدلّه الإعانه على البرّ.

فأشكل الشيخ: بأن هذه الأدلّه مقيّده ــ بالإجماع ــ بأن لا يكون السّبب محرّما. وبعباره اخرى: إن أدلّه البرّ والتقوى غير مشرّعه لجواز السّبب، ولذا لا تعارض بين هذه الأدلّه وأدلّه حرمه المحرّمات فی الشريعه.

أقول:

أمّا الخبران، فضعيفان سندا. واحتمال جبرهما بعمل المشهور على المبنی. يدفعه وجود بعض الوجوه، فلعلّ المشهور استندوا إلى ذلک لا الخبرين، فلا جبر.

وأمّا إشكال الشيخ. ففيه: أن تلک الأدلّه غير مطلقه من الأساس، إذ لا يعقل أن تعمّ كلّ برٍّ وإن كان بسبب محرّم.

فظهر عدم جواز نقل الأخبار الضّعيفه فی الفضائل والمواعظ ونحوها.

ص: ۳۸۰

۱- ۱. الدرايه: ۲۹.

۲- ۲. مجموعه رسائل فقهيّه واصوليه: ۲۸.

وأمّا الإشكال على القول بالجواز: بأنّ نقل مثل هذه الأخبار قول بغير علم فيحرم.

ففيه: إن هذا الإشكال لايرد على القائلين بالتسامح فى أدلّه السّنن، فإنه على هذا القول يكون الخبر الضعيف فى المواعظ ونحوها قولاً مع العلم، ونقل مثله مستحب كما لايخفى.

لكنّ مفاد أخبار من بلغ هو ترتّب الثواب على «عملٍ» و «خبر» بالغ عن النبى صلّى اللّه عليه وآله، فإذا قام الخبر الضعيف على ترتب الثواب على «نقل» فضيلهٍ أو قام على حجيّه الخبر الضعيف فى باب الفضائل، أخذنا بإطلاقه، وأمّا أخبار من بلغ، فلا تعم، ولا أقل من أنها منصرفه عن نقل الخبر الضّعيف الذى مفاده ــ مثلًا ــ أن الإمام أعطى السّائل كذا من المال.

نعم، لو التفت الناقل للفضيله إلى الملازمه بين النقل و ترتب الثواب عليه، كان هذا الإخبار «عملًا» وشملته أخبار من بلغ.

(الجهه التاسعه) هل تعم الأخبار عن الموضوعات؟

الجهه التاسعه

هل تعمّ أخبار من بلغ الإخبار عن الموضوعات؟

فلو ورد خبر ضعيف بأنّ هذا الموضع المعيّن مدفن فلان من الأنبياء السّابقين، فهل للفقيه الفتوى باستحباب زياره ذاك النبى فى ذاك الموضع، بناءً على استحباب زياره قبول الأنبياء السّابقين؟

وكـذا لو كان الخبر معتبرا، لكنه خبر واحـدٍ، بناءً على عـدم اعتبار الخبر الواحد فى الموضوعات، فيلحق بالخبر الضـعيف ويدخل فى البحث.

قيل: بالإعتبار و ترتب الأثر، لعدم الفرق بين قيام الخبر على الحكم أو الموضوع، لوجهين:

الأوّل: بتنقيح المناط، لأنه إذا حكم باستحباب شـى ء فيما إذا جاء الخبر الضـعيف باستحبابه، فكذلك الأمر فيما إذا جاء بالنسبه إلى موضوع ذاك الحكم الإستحبابى.

وفيه:

إنه لاـ طريق للقطع بالمنـاط، لاحتمـال أن يكون لإسـناد الحكم إلى النبى صـلّى اللّه عليه وآله خصوصـيّه هى مفقوده فى الشـبهه الموضوعيّه.

والثانى: الملازمه بين الحكم والموضوع.

ولكنّ الملاـزمه هـذه متوقفه على كون المخبر ملتفتا إليها لـدى الإخبار، وعلى إحرازنا لالتفاته، وإلاّ لم يكن الخبر عن الموضوع إخبارا عن الحكم.

فظهر: أن الصّ‍حيح هو التفصيل فى المسأله، وهو شمول الأخبار للإخبار عن الموضوع فى صوره إلتفات المخبر إلى الملازمه بين الموضوع والحكم.

ص: ۳۸۲

(الجهه العاشره) هل تعم أخبار العامّه؟

الجهه العاشره

هل تعمّ أخبار من بلغ أخبار العامّه؟

لاـ كلامـ فی عـدم جواز الرجوع إلی العامّه العمیاء فی أحکام الحلال والحرام، قال علیه السّـلام: لا تأخـذنَّ معالم دینک عن غیر شیعتنا، فإنک إنْ تعدّیتهم أخذت دینک عن الخائنین الذین خانوا اللّه ورسوله... .(۱)

أمّا فی السّـنن، فیجوز بناءً علی مسـلک الإنقیاد، وکذا بناءً علی القول بالعنوان الثانوی وهو البلوغ، إذ تکون أخبار من بلغ حاکمه علی الخبر العامّی ونحوه، لأن العمل حینئذٍ یکون بأخبار من بلغ لا بخبر العامی.

(الجهه الحادیه عشره) هل البلوغ یعم الخبر الضعیف؟

اشاره

الجهه الحادیه عشره

هل البلوغ یعمّ الخبر الضعیف أو یختصّ بالمعتبر؟

إن البلوغ لا یصـدق علی ما جاء به الخبر الضـعیف، لکون البلوغ أخصّ من السّـماع، ولا أقل من الشک. وحینئـذٍ، یؤخـذ بالقـدر المتیقن وهو البلوغ، لکون الشبهه المفهومیّه مردّده بین الأقل والأکثر.

لکنّ فی أخبار من بلغ خبر «من سمع»، فلا مشکله. و تتم بذلک أرکان قاعده التسامح فی أدله السّنن.

ص: ۳۸۳

۱- ۱. وسائل الشیعه ۲۷ / ۱۵۰، باب وجوع الرجوع فی القضاء...

الکلام فی الأسانید

الکلام فی أسانید أخبار من بلغ

قیل: هی مستفیضه، بل ادّعی تواترها، وإلیک ذکرها والکلام حولها:

۱. مـن بلغـه شـی ء من الثـواب علی شـی ء من خیر فعمله، کـان له أجر ذلـک، وإنْ کـان رسـول اللّه صـلّی اللّه علیه وآله لم یقله.(۱)

رواه الصّدوق عن أبیه عن علی بن موسی عن أحمـد بن محمـد عن علی بن الحکم عن هاشم بن صـفوان عن أبی عبداللّه علیه السّلام.

و «علی بن موسی» هو الکمندانی، لا توثیق له.

۲. من بلغه وقد تقدّم.

هشام بن سالم عن أبی عبداللّه...

فیه «أحمد بن أبی عبداللّه»، وهو البرقی الثقه وإن کان یروی عن الضعفاء.

۳. من بلغه عن النبیّ صـلّی اللّه علیه وآله شـیء فیه الثواب، ففعـل ذلک طلب قول النبیّ، کان له ذلک الثواب وإنْ کان النبیّ لم یقله.(۲)

۱- ۱. ثواب الأعمال: ۱۳۲. وفیه: هاشم بن صفوان.

۲- ۲. کتاب المحاسن ۱ / ۲۵.

فیه «أحمد البرقی» وهو ثقه. وأبوه «محمد» قال النجاشی: ضعیف فی الحدیث.(۱) لکن وثقه الشیخ(۲) وتبعه العلّامه.(۳)

والمهمّ هو التحقیق عن أن «ضعیف فی الحدیث» تضعیف لشخص الرّجل أوْ لا.

لکنّ المقصود هو: أنّ الرجل یروی الأخبار الضعیفه، لقولهم بترجمته: کان مکثرا عن الضعفاء، یعتمد المراسیل، فهذه قرائن، و من هنا یتقدّم توثیق الشیخ، وإن کان النجاشی أضبط منه.

وفیه «محمد بن مروان» وهو مشترک، وتمییزه ب_ «الکلبی» کما فی جامع الرواه.(۴) غیر مجدٍ، لإمکان روایته عن کلیهما، وکونه هو الواقع فی کامل الزیارات غیر ثابت.

۴. عن أبی عبداللّه علیه السّلام من سمع شیئا من الثواب علی شی ء فصنعه، کان له وإنْ لم یکن علی ما بلغه.

رواه فی الکافی، قالوا بحسنه لإبراهیم بن هاشم، لکنّه ثقه عندنا.

قال: ابن طاووس فی الإقبال،(۵) وجدنا هذا الحدیث فی أصل هشام بن سالم عن الصّادق علیه السّلام.

ص: ۳۸۵

۱- ۱. رجال النجاشی: ۳۳۵.
۲- ۲. رجال الشیخ: ۳۶۳.
۳- ۳. خلاصه الأقوال: ۱۳۹.
۴- ۴. جامع الرواه ۲ / ۱۹۰.
۵- ۵. إقبال الأعمال ۳ / ۱۷۱.

۵. محمـد بن سـنان عن عمران الزعفرانی عن محمـد بن مروان، قـال: سـمعت أبا جعفر علیه السّـلام یقول: من بلغه ثوابٌ من اللّه علی عملٍ فعمل ذلک العمل إلتماس ذلک الثواب أوتیه وإنْ لم یکن الحدیث کما بلغه.(۱)

وفیهما ــ وفی «عمران» ــ کلام.

وروی الشیخ ابن فهد الحلّی فی عدّه الداعی هذا الخبر عن الشیخ الکلینی کما تقدّم.(۲)

۶. عـده الداعی من طریق العامّه عن جابر قال قال رسول اللّه صـلّی اللّه علیه وآله: من بلغه عن اللّه فضـیله فأخذها وعمل بما فیها إیمانا باللّه ورجاء ثوابه، أعطاه اللّه تعالی ذلک وإنْ لم یکن کذلک.(۳)

والحاصل:

إنه لایوجد بینها خبر اتفق الأصحاب علی اعتباره، والمهم منها خبر «من سمع» وهو عندنا معتبر.

والتحقیق:

إنها فی الواقع ثلاثه أخبار:

۱. الصّدوق عن صفوان، وهل هو هاشم عن صفوان أو: هاشم بن صفوان أو هشام عن صفوان کما فی الوافی؟(۴)

۱- ۱. الکافی ۲ / ۸۷.

۲- ۲. عدّه الداعی: ۱۳.

۳- ۳. المصدر: ۱۳.

۴- ۴. الوافی ۴ / ۳۷۰.

٢. خبر هشام بن سالم.

٣. خبر محمد بن مروان.

والبقيه مراسيل أو مكررات.

فظهر:

إن أخبـار من بلغ ليست مسـتفيضةً اسـتفاضه لغويّةً. أمّـا اصـطلاحا، فقـد اشترط أكثرهم فى الإسـتفاضه أن يكون العـدد أكثر من ثلاثه. وعليه، فإن انضّم إليها الخبر العامى كانت مستفيضه، وهناك قول بكفايه الثلاثه.

فالمهم:

إن الإستفاضه غير ثابته، فكيف بدعوى التواتر.

ص: ٣٨٧

الرابع: فی جریان البراءه فی الشبهات الموضوعیّه

اشاره

التنبیه الرابع

فی

جریان البراءه فی الشبهه الموضوعیّه

ویقع البحث فی مقامین:

۱. الشبهه التحریمیّه

اشاره

۱. فی الشبهه التحریمیّه

إستدلّ الشیخ(۱) للبراءه فی الشّبهه الموضوعیّه التحریمیّه بأدلّه البراءه العامّه، وبأخبار خاصّه:

والکلام الآن فی الأدلّه العامّه عقلاً وشرعا:

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۳۳.

فهل تجری البراءه العقلیّه؟

أشکل فی جریانها: بأن موضوع القاعده هو «عدم البیان»، لکن ذلک إنما یتحقق حیث یکون البیان وظیفهً للشّارع، کما هو الشأن فی الشّبهات الحکمیّه الکلیّه، کقوله: الخمر حرام، فإنه إن لم یأت البیان یتم الموضوع للقاعده فتجری. أمّا بیان الأحکام الجزئیّه والموضوعات الخارجیّه کأن یقول: هذا خمر فهو حرام، فلیس من وظیفه الشّارع، بل المرجع فی الموضوعات الخارجیّه هو العرف، فإنه الذی یعین ما فی الإناء بأنه خمر، ثم ینطبق علیه الحکم المبیّن من قبل الشّارع وهو الحرمه.

وإذ لم یکن وظیفه الشّارع البیان فی الموضوعات، فلا موضوع لقاعده قبح العقاب، فهی غیر جاریه فی الشّبهات الموضوعیّه.

ولا ینتقض ما ذکر: بالشک فی حرمه شرب التتن، حیث لا بیان فتجری القاعده.

لأن حرمه شرب التتن حکم کلّی قد وقع الشکّ فیه، فعلی الشّارع بیانه، و إذ لا بیان، فالقاعده جاریه. بخلاف ما نحن فیه، لأن الشّارع قد بیّن حکم الخمر بصوره کلیّه ولا شک فیه، بل الشک فی انطباقه علی هذا المائع الموجود فی الإناء، ولیس من وظیفه الشّارع تطبیق الحکم الکلّی علی الموارد، بل هو وظیفه المکلّف بعد تشخیص الموضوع.

ص: ٣٨٩

حديث الرفع

وأمّا حـديث الرفع، فلا يجرى كـذلك، لأن هـذا الحديث جاء لرفع ما كان وضـعه بيد الشّارع، والحكم الجزئى ــ و هو حرمه ما فى هذا الإناء ــ ليس وضعه بيد الشّارع حتى يرفعه، فلا يجرى الحديث هنا، بخلاف شرب التتن، فإن وضع حكمه بيده فله رفعه.

وتلخّص:

إنه لا مجرى للقاعده، ولا لحديث الرفع، فلا مرخّص فى الإرتكاب.

و من جههٍ اخرى:

لمّا كان الحكم بكلّيته واصـلًا، وأن الشّارع قد قال: الخمر حرام، فإن الإشـتغال به يكون حاصـلًا يقينا، والإشـتغال اليقينى يقتضى الفراغ اليقينى، وهو لا يتحقق إلّا بالإجتناب عن الإناء، فيكون المورد مندرجا تحت أصاله الإشتغال من هذه الجهه أيضا.

قوله تعالى: «وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»

قوله تعالى «وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»

وأمّا قوله تعالى: «وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»(۱)، فلا يدلّ على البراءه فى الشـبهه الموضوعيّه بأن يقال: بأن النهى غير معلوم، فالشك فى أصل التكليف، فالبراءه جاريه.

ص: ۳۹۰

۱- ۱. سوره الحشر، الآيه: ۷.

وذلـك: لأـن مفـاد الآـيه وجوب إطـاعه النهى الوارد سابقا، وليست الآيه بنفسـها فى مقام النهى، وحينئـذٍ، فكلّما جهل النهى عنه كـانت البراءه جاريه فيه، كما فى شـرب التتن، حيث أن أصل النهى عنه غير معلوم. لكن لا جهل بالنسـبه إلى أصل حكم الخمر، فإنه حرمته معلومه، إلاّ أن تطبيقه هذا الحكم على هذا الإناء هو المجهول. فالفرق بين الشـبهتين واضح، فتجرى البراءه هناك ولا تجرى هنا.

كلام الشيخ ونقده

كلام الشيخ:

إن هذا الإناء إن كان خمريّته معلومةً تفصـيلاً، أوجب النّهى الكلّى عن الخمر بقوله: «لاتشـرب الخمر» حرمه هذا الإناء. وإن كان مردّدا بين إنـاءين، وجب الإجتنـاب عن كلاـ الطرفين من بـاب المقـدّمه العلميّه. وأمّـا الإنـاء الواحـد الـذى لا علم بخمريّه ما فيه، فيحتمل كونه خمرا وكونه خلاًّ، فلا موجب للإجتناب عنه.

وما نحن فيه من قبيل الثالث.

أقول:

لابـدّ من تنقيـح هـذا الكلاـم، لأـنّ الحكم ليس مقيّـدا بـالعلم به أبـدا، فلاـ يعقـل أن يقول: معلوم الخمريّه حرام، للزوم التصويب والدور المحال، وليس مقيّدا بالعلم بالموضوع تفصـيلًا أو إجمالاً، كأن يقول: معلوم الخمريه حرام، لأنه ــ وإن لا يلزم شى ء من المحذورين المذكورين ــ مخالف لمقتضى إطلاقات دليل حرمه الخمر، لأنه يقتضى الحرمه، سواء علم بالخمريّه أو لا.

ولو كـان مراد الشـيخ: أن النهى عن الشـى ء يوجب تنجّز حرمه الفرد المعلوم منه علمـا تفصـيليّا أو إجماليّـا، فهـذا أيضـا بظـاهره مخدوش، لأن النهى عن الشى ء غير موجب لتنجّز حرمه الفرد المعلوم، بل العلم بالفرديّه يوجب تنجّز الحكم.

فنقول:

لايبعـد أن يكون مراد الشـيخ ـ وإن كـانت عبـارته قاصـره ـ إنحلاـل الحكم، لأن الحكم يعم الفرد المعلوم تفصـيلًا أو إجمالًا، لكونه واصلًا حينئذٍ ومنجّزا، وأمّا الفرد المحتمل فلا منجّز له.

لكنّ الكلام فى وجه انحلال الحكم إلى أحكام متعدّده، وأنه لابدّ من التحقيق فى أنّ الحكم الكلّى المتعلّق بالعنوان الكلّى ينحلّ إلى أحكـام حتى يرجع الأـمر إلى الأقـل والأـكثر غير الإرتبـاطيين وتجرى البراءه عن الأكثر، أو لا ينحلّ ويكون الإشـتغال الكلّى مقتضيا للإجتناب عن كلّ ما يحتمل كونه فردا له؟

كلام المحقق الخراسانى

كلام المحقق الخراسانى(١)

قال المحقق الخراسانى: إن النهى عن الشى ء:

قد يكون حكما واحدا متعلّقا بترك الطبيعه المنهيّ عنها، بأن يكون المطلوب ترك ذلك الشـى ء فى كلّ زمان أو مكان، بحيث لو وجد فى ذاك الزمان

١- ١. كفايه الاصول: ٣٥٣.

أو المكان ولو دفعةً لما كان ممتثلاً، كان موردا لقاعده الإشتغال، لأن التكليف قد تعلّق بترك الطبيعه رأسا، فمطلوب المولى هو مجموع تروك الخمر مثلاً، فإذا احتمل فردّيه هذا الإناء للخمر شكّ مع ارتكابه فى تحقق مطلوب المولى ولم يحرز امتثال التكليف، بل إن إحرازه يكون بترك كلّ ما يحتمل انطباق الطبيعه عليه، فلابدّ من الإجتناب عن هذا الفرد حتى يتحقق الإمتثال اليقينى.

أللهم إلّا إذا كانت الحاله السّابقه هى الترك لجميع الأفراد، فإنه إذا أراد ارتكاب الإناء المشكوك كونه خمرا، له أن يستصحب الترك السّابق، ولا يضرّ به ارتكاب ذاك الفرد المشكوك فيه.

وقد يكون انحلاليّا، بأن يكون كلّ فرد من أفراد الموضوع له حكم مستقل، فهناك إطاعات ومعاصى بعدد أفراد الخمر، فكلّ فرد من أفراد شرب الخمر بحياله مبغوض للمولى، وحينئذٍ، فمع الشك فى انطباق عنوان الطبيعه على الفرد يشك فى ثبوت الحكم بالنسبه إليه، وكلّ ما يكون الشك فى أصل التكليف فهو مجرى البراءه.

وحاصل كلامه أن النهى المتعلّق بالطبيعه على قسمين.

كلام المحقق الإصفهانى

كلام المحقق الإصفهانى

لكنّ المحقق الإصفهانى(۱) قال إنه على أربعه أقسام، وذكرها الخوئى(۲) فى المصباح. وحاصله: إن النّهى:

۱– ۱. نهايه الدرايه ۴ / ۱۹۶.

۲– ۲. مصباح الاصول ۲ / ۳۲۴.

تاره: يكون انحلاليّا بحسب الوجودات، فيتحقق بالإضافه إلى كلّ فردٍ إطاعه ومصيه.

واخرى: يكون متعلّق النهى هو اللّابشرط القسمى، والمطلوب مجموع التروك، وهو صرف الوجود باصطلاح المشهور، وهو الذى ذكره المحقّق الخراسانى فى أحد شقى كلامه.

وثالثه: يكون متعلّق النهى هو المجموع، فإذا ارتكب فردا لم يكن عاصيا.

ورابعه: يكون متعلّق الطلب هو الأمر المحصّل من الأسباب.

الحكم فى القسم الأوّل

الحكم فى القسم الأوّل

فإنّ الحكم لمّا تعلّق بالطبيعه، كان التكليف متعدّدا بعدد أفرادها، وحينئذٍ، فلو شك فى كون شى ء مصداقا للطبيعه، رجع الشك إلى أصل التكليف، وهو مجرى البراءه. كما هو واضح.

وأمّا الإنحلال، فلأن الأحكام الشرعيّه مجعوله بنحو القضايا الحقيقيّه، فالحكم يتوجّه إلى الموضوع سواء وجد فعلًا أو لم يوجد، والعنوان المأخوذ فى الحكم مشير إلى ما فى الخارج. هذا من جهه. ومن جهه اخرى: فإنه يعتبر قيام الحجّه على الصغرى بالإضافه إلى قيامها على الكبرى، فلا يكفى قيامها على الكبرى عن الصغرى لإثبات العقاب. وعليه، فقول الشّارع: الخمر حرام يرجع إلى: كلّ فرد من أفراد الخمر حرام، ومع الشك فى حكم فرد من جهه الشك فى

كونه خمرا، يرجع الشك إلى التكليف وهو مجرى البراءه شرعا وعقلاً. وهذا هو مراد الشيخ من كون المورد من الأقل والأكثر غير الإرتباطيين.

ولو قيل: بأنّ الأحكام الشرعيّه ليست من قبيل ما ذكر، أمكن القول بالإنحلال كذلك بأن البعث والزجر يتعلّقان بالخارج، وإذا تعلّق الحكم بالخمر الموجود خارجا، وكانت أفراده عشرةً، فإن كان لكلّ العشره حكم شخصيّ واحد، فهل يزول الحكم بزوال أحد العشره أو لا؟ إن قيل: بزوال الحكم، لزم بقاء الموضوع بلاحكم. وإن قيل: ببقاء الحكم، فكيف يبقى مع زوال الموضوع؟ وإن قيل: بعض الحكم زائل و بعضه باق، فالحكم بسيط لا يتبعّض. إذن، لابدّ من القول بالإنحلال، وإلّا يلزم أحد المحاذير المذكوره.

الحكم فى القسم الثانى

اشاره

الحكم فى القسم الثانى

فإن الحكم قد تعلّق بالطبيعه على نحو صرف الوجود، وهو اللّابشرط القسمى، أى المجموع، بمعنى كون التكليف واحدا قد تعلّق بالطبيعه وطلب تركها، بحيث لو وجد فرد من الطبيعه فى الخارج لما حصل الإمتثال، وإن كان المتّصف بالحرمه هو الوجود الأوّل فقط. وحينئذٍ، لو شك فى فرديّه شى ء لهذه الطبيعه فما هو الحكم؟

قال المحقق الخراسانى بالإشتغال كما تقدّم.

وقال الآخرون بالبراءه.

ووجه القول بالبراءه هو: إن مرجع الشک فی مصداقیّه هذا الفرد إلی الشک فی توجّه التکلیف الضمنی إلیه، و هو من الشک فی أصل التکلیف وهو مجری البراءه. لأن البراءه لاتختصّ بما إذا کان التکلیف المشکوک فیه استقلالیّا بل یعمّه والضّمنی.

لکنّ هذا مبنیٌ علی أن یکون النهی هو طلب ترک جمیع أفراد المنهیّ عنه ـ کما أن المطلوب فی الأمر هو الفعل ـ فإنه حینئذٍ یتحقق دوران الأمر بین الأقّل والأکثر، ویتم الإستدلال علی البراءه.

وأمّا بناءً علی أن النهی هو الزجر عن الفعل ـ والأمر هو البعث إلی الفعل ـ فلایقع التردّد، بل لمّا کان التکلیف واحدا ومتعلّقه واحد کذلک وهما معلومان، کان المورد مجری الإشتغال لا البراءه.

إذن، لابدّ من التمییز بین المبانی فی حقیقه النّهی.

توضیح المقام بالنظر إلی الآراء

توضیح المقام بالنظر إلی الآراء

فعلی مسلک المیرزا القائل بأنّ النهی طلب الترک، یتمّ القول بالبراءه، و أمّا بناءً علی المسلک الآخر، فإن الطلب غیر متعلّق بالترک لیقع الدوران. إلاّ أن یقال: باقتضاء النهی عن للشی ء للأمر بنقیضه و هو الضدّ العام کالعکس، وحینئذٍ یکون النهی عن الفعل مستلزماً لطلب الترک، لکن المفروض بطلان ذلک مطلقاً.

والذی یمکن أن یقال هو: إنّ تعلّق النهی بصرف الوجود یؤول إلی الزجر

عن أوّل وجودٍ للشی ء، و ترکه یستلزم عقلاً ترک جمیع وجوداته، و مع الشک فی انطباق متعلّق النهی علی الفرد المشکوک فیه تجری البراءه، لعدم إحراز انطباق کبری النهی علی الصغری. لکن لقائلٍ أن یقول: بعدم الفرق فی صرف الوجود بین الأمر والنهی، فکما تقولون بالإشتغال فی ناحیه الأمر المتعلّق بصرف الوجود، فکذلک فی ناحیه النهی المتعلّق به.

وقد فرّق المحقق العراقی(۱) بین المقامین: بأن لاسعه وضیق فی ناحیه الأمر المتعلّق بصرف الوجود، بخلاف النهی، و علیه یتحقق الدوران المذکور بین الأقل والأکثر فی ناحیه النهی دون الأمر.

ولا یخفی أن هذا التفریق یبتنی علی ما تقدّم من أن أساس القول بالبراءه هنا هو القول بأنّ المطلوب فی النهی هو الترک، و أما بناءً علی القول الآخر، فلا وجه للفرق بین الأمر و النهی، فلا وجه للبراءه فی الشبهه الموضوعیّه التحریمیّه إذا کان متعلّق النهی صرف الوجود.

وأفاد شیخنا: أن حلّ المطلب أن یقال: بأن النهی هو الزجر عن الفعل ومتعلّقه هنا هو صرف الوجود، إلّا أن هذا الوجود المضاف إلی الطبیعه والمتعلّق به النهی یقبل التوسعه و التضییق، من جهه أنه إن شمل الفرد المشکوک فیه من الطبیعه و کان هذا الفرد مصداقاً لها، کان هذا الوجود أوسع منه إذا لم یکن هذا الفرد مصداقاً للطبیعه. فإذن، یتصوّر التوسعه و التضییق فی نفس الوجود

۱- ۱. نهایه الأفکار ۳/۲۶۵.

المضـاف إلى الطـبيعه و المتعلّق به النهى، فلنـا أن نقول: بـأن الفرد المزجور عنه قـد يكون أقـل و قـد يكون أكـثر، لأنه الوجود المضـاف إلى الطـبيعه، و كلّمـا كثرت أفراد الطبيعه كـانت دائره إنطبـاق صـرف الوجود أوسع، و حيث يشـك فى الشـمول لفرد تجرى البراءه عنه.

فإن قيل: متعلّق النهى صرف الوجود، و هو عباره عن أوّل وجودٍ للطبيعه، و لا سعه و ضيق فى الوجود الأوّل.

قلنـا: ليس متعلّق النهى أوّل وجودات الطبيعه، بـل هو صـرف وجودهـا، و هو يتحقق بأوّل وجود و ينطبق عليه انطباقاً قهريّاً، فليس هو متعلّق النهى، بل هو الذى يتحقق به الوجود، لأن الطبيعه توجد بوجود فردٍ مّا من أفرادها.

فهذا هو حلّ المطلب فى المقام من غير أن نرجع النهى إلى طلب الترك.

لكن يبقى الجواب عن النقض بالأمر المتعلّق بصـرف الوجود، حيث تقرّر فيه جريان الإشـتغال لا البراءه، والسؤال عن الفارق بين الأمر والنهى.

و التحقيق أن يقال:

فرق بين الأمر والنهى ــ حتى على المبنى الثانى ــ و ذلك: أن فى النهى دلالتين، و فى الأمر دلاله واحده.

فـإنّ الأمر يـدلّ بالمطـابقه على البعث إلى صـرف الوجـود، و لمّـا كـان التكليـف و متعلّقه معلـومين، كـان مقتضـى القاعـده هو الإشتغال.

و إن النهى المتعلّق بصرف الوجود، يدلّ على الزجر عنه بالمطابقه، و على

الزجر عن جميع الوجودات بالإلتزام. أی: إن كلّ فردٍ من أفراد الطبيعی مزجور عنه عرفاً و عقلاً فی ظرف الزجر عن الفرد الآخر، بحيث لو ارتكب فرداً لما امتثل و لم يتحقق الإنزجار عن الجميع. و حيث تكون فی النهی هذه الدلاله الإلتزاميّه ـ غير الموجوده فی الأمر ـ فإنه يتصور التوسعه والتضييق فی دائره دوران الأمر بين الأقل والأكثر، و تجری البراءه فی الفرد المشكوک فی شمول النهی له.

فهذا هو الفارق فی المقام، و قد ظهر أنّ الحق هو القول بالبراءه خلافاً لصاحب الكفايه.

تفصيل المحقق النائينی ونقده

تفصيل الميرزا

ثم إنّ المحقق النائينی قد فصّل(١) بين ما كان للمتعلّق متعلّقٌ مثل: لا تشرب الخمر، و ما لم يكن له متعلّق مثل: لا تكذب. فقال بالبراءه فی الأوّل و بالإشتغال فی الثانی، من دون تفصيلٍ بين ما إذا كان متعلّق النهی صرف الوجود أو مطلق الوجود.

فقال شيخنا: إن كان بنحو مطلق الوجود، فلابدّ من انحلال الحكم و تعدّد النهی بعدد الأفراد، و حينئذٍ، فإن كانت الشبهه موضوعيهً، فلاريب فی رجوع الشک إلى الشک فی الحكم، لأن المفروض هو الإنحلال والمحرّم مطلق الوجود، فما الفرق بين الشک فی كونه كذباً والشک فی كونه خمراً؟ فلا وجه للتفصيل.

ص: ٣٩٩

١- ١. فوائد الاصول ٣/٣٩٤ ـ ٣٩٥.

وإن كان بنحو صرف الوجود، فالمطلوب مجموع التروك، من دون فرق بين أن يكون المتعلّق ذا متعلّق أوْلا، إذ لا أثر لوجود متعلّق المتعلّق إلاّ بتحقق العنوان فى مرحله العنوانيّه فى صوره الفعليّه. أى: إنه يتحقّق بوجود «الخمر» عنوان «شرب الخمر» ولا أثر له غيره.

و فصّل أيضاً بين ما لو قال: كن لا شارب الخمر، فاختار فيه الإشتغال، وما لو قال: لا تشرب الخمر، فاختار فيه البراءه. قال: لأن كونه لا شارب الخمر عنوان وجودى محصّل من التروك، و مع الشك فى المحصّل الخارجى يحكم بالإشتغال.

و فيه نظر كذلك، لأن الكبرى مسلّمه، لكنّ الكلام فى تطبيقها على المثال، فإن الموجبه المعدوله المحمول قضيّه موجبه، لكنّ انقلاب القضيّه السّالبه المحصّله إليها لا يوجب كون عدم شرب الخمر وجوديّا، لأن عدم شرب الخمر وصف للشخص، و اتّصاف الشخص بهذه الصّفه لا يوجب كونها وجوديّه، فلا مغايره بين عدم شرب هذا الخمر و عدم شاربيّه الشّخص لهذا الخمر، بل هما واحد، إلاّ أن العدم قد يلحظ مضافاً إلى الشرب، وقد يلحظ مضافاً إلى الشّارب، واختلاف اللّحاظ لا يوجب انقلاب العدم إلى الوجود. فإذن، ليس هنا عنوان وجودى محصّل من التروك ليكون صغرى لتلك الكبرى. و على هذا، فلو شك فى سعه لا شاربيّه الخمر ليشمل هذا المشكوك، رجع الشك إلى سعه وضيق متعلّق الطلب و تكون البراءه جاريه.

ص: ۴۰۰

رأی المحقق الإصفهانی

رأی المحقق الإصفهانی

وللمحقق الإصفهانی(۱) فی هـذا المقام مسـلک آخر. و حاصل کلامه: أنه لا حاجه إلی إجراء البراءه، للقطع بعدم وجود الحکم الفعلی. و توضیحه:

إنّ حقیقه الحکم هو الإنشاء بداعی جعل الدّاعی، و هذا الإنشاء ما لم یصل إلی المکلّف فلیس بحکم بل هو فی قوّه الحکم، فإن وصل فقـد حصـلت فعلیّه الحکم و کان البعث الحقیقی، من جهه أنّ مدار البعث هو الحکم الواصل لا الوجود الواقعی للحکم، و مع الوصول، فـإن کـان المکلّف خالیـاً من موانع العبودیّه کـان البـاعث فعلیّاً وإلّا فهو باعث إمکانی. نعم، فی فعلیّه الحکم یکفی إمکـان البـاعثیّه، ولـذا نقول بـأن الکفـار مکلّفون. فظهر أنه قبـل الوصول لاـ فعلیّه للبـاعثیّه ولاـ إمکـان، ومـا کان کـذلک فلیس بمصداقٍ للبعث والزجر، فلیس بمصداق للحکم.

و مثـل الحکم فی عـدم البـاعثیه فی ذلـک متعلّق المتعلّق، فاتصاف الحکم بالباعثیّه یکون فی صوره العلم بالحرمه و العلم بمتعلّق الحرمه وهو الشّـرب، والعلم بمتعلّق المتعلّق و هو الخمر، و مع عـدم تحقق الوصول فی مرحلهٍ من هذه المراحل لا یتحقق الحکم. و بعباره اخری: یلزم العلم بالحکم و المتعلّق و ما یتعلّق به المتعلّق عنواناً و معنوناً، فلو شک فی خمریّه هذا الإناء لم یصل متعلّق

۱- ۱. نهایه الدرایه ۴/۲۰۲.

المتعلّق فلا يقبل الحكم الباعثيّه، و معه فلا حكم. و على هذا، فإن عدم الحكم الفعلى مقطوع به، فلا مجرى للبراءه.

و قد أفاد الاستاذ فى المباحث السّابقه ما ملخّصه: أن لا دليل على هذا المبنى لا ثبوتاً و لا إثباتاً.

أمّا ثبوتاً، فإن الحكم من الامور الاعتباريّه لا الواقعيّه، و هو يتحقق ثم يبلّغ ويصل، و ليس تحققه متقوّماً بالوصول عند العرف. هذا أوّلاً ـ و ثانياً: إنه إن كان تحقق الفعليّه بالوصول و أنّ مرتبه الفعليّه والتنجّز واحده كما هو صريح كلامه، فإنّ التنجز يكون متوجهاً إلى قوّه الحكم لا إلى الحكم، لأن مرتبه الفعليّه والتنجز متأخّره عن مرتبه قوّه الحكم، لكن قوّه الحكم لا يكون موضوعاً للتنجيز. وثالثاً: لازم هذا المبنى أن لا يكون الإحتياط فى الشبهات الحكميّه البدويّه بعد الفحص حسناً، إذ لو فحص عن الحكم و لم يعثر عليه فلا شبهه فى عدم الحكم، بناءً على مبنى تقوّم الحكم بالوصول و أن قوّه الحكم ليس بحكم، مع أن مقتضى أخبار الإحتياط حسنه فى الشبهات الحكميّه.

وأمّا إثباتاً، فإن ظاهر: «نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا» فى مقبوله عمر بن حنظله هو: كون الحكم تامّاً متحققاً فى مرتبه سابقه على تعلّق النظر والمعرفه به.

فالحق هو جريان البراءه العقليّه والشرعيّه فى صورتى كون المتعلّق مطلق الوجود و كونه صرف الوجود، و طريق جريانها ما ذكرناه.

ص: ۴۰۲

الحكم فى القسم الثالث

الحكم فى القسم الثالث

فإن الحكم ــ أى النهى ــ لمّا تعلّق بالمجموع، فلا كلام ولا إشكال فى جواز ارتكاب الفرد المشكوك فيه وغيره من الأفراد، ما لم ينته الأمر إلى ارتكاب جميع الأفراد.

الحكم فى القسم الرابع

اشاره

الحكم فى القسم الرابع

فإنّ الحكم قد تعلّق بالمسبّب والمحصّل، وحينئذٍ، يرجع الشك فيه إلى الشك فى تحقّقه، والأصل الجارى فيه هو الإشتغال، لاسيّما فى المحصّل التكوينى العقلى.(۱)

وتلخّص:

جريان الإشتغال فى القسم الرابع فقط.

هذا كلّه فى الإستدلال للبراءه بالدليل العامّ وبقاعده قبح العقاب.

الإستدلال بأدلّه الحلّ

الإستدلال بأدلّه الحلّ

ويمكن الإستدلال بأدلّه الحلّ، كقوله: «كلّ شى ء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه»، وخبر مسعده بن صدقه: «والأشياء كلّها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البيّنه».

۱- ۱. المحصّل والمسبّب تاره تكوينى مثل النار، واخرى شرعى كالطهاره الحاصله من الغسلات والمسحات فى الوضوء. ففى الأوّل لاخلاف فى الاشتغال. وفى الثانى قولان.

إلّا أن يناقش فى شمول الخبر الثانى للشبهات التى لا مؤمّن فيها من اليد والإستصحاب.

وكيف كان، فإن أخبار الحلّ فيها جهه التأمين للمكلّف فى الإرتكاب، ومعها لا يبقى الموضوع لقاعده الإشتغال _ حتى لو كان المقتضى لجريانها تامّا _ . لأن حكم العقل بالإشتغال معلّق دائما على عدم ورود المؤمّن عن المولى، والمفروض كون أخبار الحلّ مؤمّنهً، فالتمسّك بها فى المقام تام بلاإشكال، وإن وقع الكلام فى جريانها فى الشّبهات الحكميّه الكليّه.

هذا تمام الكلام فى الشبهه الموضوعيّه التحريميّه.

۲. الشبهه الوجوبيه

اشاره

۲. الشبهه الوجوبيه

وأمّا فى الشبهه الموضوعيّه الوجوبيّه، فزبده الكلام أنه:

إن كان التكليف بنحو مطلق الوجود، فهو إنحلالى، والبراءه فى الفرد المشكوك جاريه.

وإن كان بنحو صرف الوجود، فلا شبهه فى الإشتغال، لأن متعلّق التكليف هو الوجود المضاف إلى الطبيعه، ومع الإتيان بالفرد المشكوك يقع الشك فى تحقق الوجود المضاف إليها، والإشتغال اليقينى يقتضى البراءه اليقيّنيه.

ص: ۴۰۴

فرعٌ _ حكم دوران الأمر بين الأقل والأكثر غير الإرتباطيين

فرعٌ

حكم دوران الأمر بين الأقل والأكثر غير الإرتباطيين

لو دار الأمر بين الأقل والأكثر غير الإرتباطيين، تجرى البراءه عن الأكثر.

لكن المنسوب إلى المشهور _ بل قال الشيخ:(۱) إنه مذهب الأصحاب من المفيد حتى الشّهيد _ هو الإحتياط فى الصّلاه الفائته إذا ترددت بين الأقل والأكثر. فما الوجه فى ذلك؟

دليل القول بالإحتياط (الأول)

دليل القول بالإحتياط

ذكر له وجوه:

الأوّل

إن قضاء الفائته واجب بنفس دليل وجوبها وليس بأمر جديد، فإنه على هذا المبنى يكون الطلب واحدا وإن كان المطلوب متعددا. أى: إن الفريضه بنحو الكلّى المشترك بين مافات فى الوقت ومافات فى خارجه مطلوبه، و خصوصيّه الإتيان بها فى الوقت واجب آخر، وحيث تفوت الخصوصيّه، يبقى الطلب بحاله، وبه يجب قضاء الفريضه خارج الوقت،

ومع العلم بالتكليف والشك فى الإتيان بالواجب بعد خروج الوقت، يستصحب بقاء الواجب على الذمّه.

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۳۳.

لكن هـذا الاستصـحاب إنمـا يتم بناءً على أن موضوع القضاء هو «عـدم الإتيان». وأمّا بناءً على أنه «الفوت» كما هو رأى جماعهٍ، فلا يجرى لأنه أصل مثبت.

ومع التنزل عن هذا الإستصـحاب، يكون المورد مجرى الإشـتغال، لما ذكرنا من تحقق الإشـتغال، فمع الشك فى سقوط الواجب بالامتثال، فالمحكّم هو القاعده.

وبما ذكرنا يظهر الفرق بين الفائته والدّين، فإنه لا يقين باشتغال الذمّه بالأكثر فى الدين حتى تلزم البراءه اليقينيّه أو يستصحب.

إشكال المحقق العراقى ونقده

إشكال المحقق العراقى

وقد ذكر العراقى(١) هـذا الوجه عن الشـيخ، فـأورد عليه: بأنه لا ينتـج الإحتياط إلاّ بنحو الموجبه الجزئيّه، إذ المسأله ذات فروض كثيره، لأن الشك فى قضاء الفوائت وتردّده بين الأقل والأكثر:

تارةً: يكون من جهه الشك فى عدد السّنين التى مضت من عمره.

واخرى: بعكس ذلك، وهو أن يكون الشك فى مقدار الفائت من جهه النوم والنسيان وغير ذلك، مع العلم بكميّه العمر.

أمّا فى الصّوره الأولى، فالأصل الجارى هو البراءه على كلا المسلكين:

ص: ۴۰۶

۱- ۱. نهايه الأفكار ۳ / ۲۶۴.

أمّا بناءً على أنّ القضاء بأمر جديد. فواضح، للشک فی توجّه الأمر إلی الأکثر.

وأمّا بناءً على أنه بالأمر الأوّل، فللشک فی الإشتغال بالکلّی المشترک.

وأمّا فی الصّوره الثانیه:

فتاره: یکون قاطعا أو یحتمل إلتفاته إلی الصّلاه الفائته فی کلّ یوم بعد مضیّ الوقت، وحینئذٍ یکون الأکثر موردا لقاعده الحیلوله، وهی متقدّمه علی الإستصحاب والإشتغال، لأخصیّه موردها، فیکونان مختصّین بصوره الشک قبل مضیّ الوقت، لأن القاعده أفادت عدم الإعتناء بالشک بعد الوقت، لحیلوله الوقت.

واخری: یکون قاطعا أو یحتمل التفاته إلی الفائته قبل مضیّ الوقت، وهنا لاتجری قاعده الحیلوله کما عرفت، فیکون إستصحاب عدم الإتیان جاریا بناء علی کون القضاء بالأمر الأوّل، ویحکم بالإشتغال.

فظهر: أن الاشتغال الذی ذکره المشهور خاصّ بهذه الصّوره فقط.

مناقشه الاستاذ

وذکر الاستاذ دام بقاه فی جوابه: أنه لم یکن الشیخ فی غفله عن هذه المطالب، فقد خدش فی هذا الوجه من جهه جریان قاعده الحیلوله مع الشک بعد مضّی الوقت. نعم، لم یتعرّض لصوره الشک قبل مضیّه، لوضوح جریان الإستصحاب والاشتغال فیها.

ص: ۴۰۷

وأمّا ما ذكره من كون القاعده مخصّصه. ففيه: أنه لا تخصيص مع رفع الموضوع، لأن مفاد دليل القاعده رفع الحيلوله للشك، فلا موضوع للاستصحاب، والتقدّم بالحكومه لا بالتخصيص.

الدليل الثانى ونقده

الثانى

إن الغالب فى موارد الفوائت المردّده هى الموارد المقرونه بالعلم أو احتمال العلم عند الفوات، ومقتضى القاعده حينئذٍ لزوم تحصيل البراءه. أمّا مع العلم، فلأن بمجرّد كونه عالما بالفوت يكون التكليف منجّزا عليه. وأمّا مع احتمال العلم، فلعدم جواز الرجوع إلى حديث الرفع، لكونه من التمسّك بالعام فى الشبهه الموضوعيّه.

أقول:

وهذا الوجه يتم بناءً على كفايه العلم حدوثا فى منجزّيه الواقع وإن زال بقاءً، وأمّا بناءً على أن التنجيز بقاءً متوقف على وجود العلم بقاءً كذلك، وأنه لا يؤثر المنجّز الحدوثى، فلايتمّ لحلّ المشكل، لعدم العلم بقاءً.

وكذا الكلام بالنسبه إلى التمسّك بالأصل، فإن المعتبر تحقّق موضوعه حدوثا وبقاءً، ومع الشك فعلاً وعدم تصوّر الشّبهه المصداقيّه فى الامور الوجدانيّه، لايعقل احتمال تحقق الغايه فعلاً.

الدليل الثالث ونقده

الثالث

جريان أصاله عدم الإتيان بالفائته بضميمه قصور قاعده الحيلوله عن شمول ما نحن فيه. أما جريان الأصل، فلأن القضاء مترتب على «الفوت» وهو

عنوان عـدمی ولاـ مـانع من استصـحابه. وأمّـا عـدم جريـان القاعـده، فلأـن مجراها هو الشـبهه البـدويّه للفوت، لا المقرونه بالعلم الإجمالی، وإن كان مردّدا بين الأقل والأكثر، كما هو المفروض.

ومع عدم جريان القاعده، يكون الأصل الجاری استصحاب عدم الإتيان، وهو يقتضی الإشتغال.

أقول:

وهـذا الوجه يبتنی علی تماميّه المبنی فی المقـدّمتين. وأمّا بناءً علی أنّ القضاء من آثار الفوت لا عـدم الإتيان، أو أن القاعده غير منصرفه إلی الشّبهات البدويّه بل تعم المقرونه بالعلم الاجمالی أيضا... فلا يتم هذا الوجه.

الدليل الرابع ونقده

الرابع

التمسّـك بالأخبـار الوارده فی قضـاء النوافل، لـدلالتها علی أنه يصـلّی حتی يتيقّن الإتيان بما فات منه. وإذا كان الحكم فی قضاء النوافل كذلك، ففی قضاء الفرائض بالأولويّه القطعيّه.

أقول:

تأمل فيه الشيخ.(١)

ويمكن أن يكون وجه التأمّل أحد أمرين أو كلاهما:

الأوّل هو: أن الأمر بالإتيان كذلك فی النوافل استحبابی، وأمّا فی باب

١- ١. فرائد الاصول: ٢٣٥.

الفرائض، فالمدّعى وجوب الإحتياط. ومن الواضح لزوم الحرج فى وجوب الإحتياط. ومع هذا الفارق لا وجه لتنقيح المناط.

والثانى: إنكار دلاله النصوص المشار إليها على المدّعى بالنسبه إلى النوافل، لأنها ظاهره فى الإتيان بقدر ما أحصى كثره. أى المقدار الذى علم بفوته منه، ففى الخبر عن عبداللّه بن سنان قال: قلت لأبى عبداللّه عليه السّلام: أخبرنى عن رجل عليه من صلاه النوافل ما لا يدرى ما هو من كثرتها كيف يصنع؟

قال:

فليصلّ حتى لا يدرى كم صلّى من كثرتها...

الدليل الخامس وهو المعتمد

الخامس

إن الدّليل خصوص الخبر عن إسماعيل بن جابر عن أبى عبداللّه عليه السّلام قال:

سألته عن الصّلاه تجتمع علىّ.

قال: تحرّ واقضها.

أمّا سندا، فلا إشكال عند المشهور، وإن كان عندنا كلام فى «إسماعيل».

وأمّا دلالهً، فهو مطلق، وتحرّ بمعنى اجتهد. وحاصل المعنى: إذا جهلت مقدار الفائت فاجتهد فى القضاء حتى يحصل لك الظن بعدم بقاء شى ء على ذمّتك، فيلزم تحصيل الظن بالقضاء، وهذا فتوى المشهور.

وهذا الوجه ــ الذى لم نجده فى كلمات أحدٍ ــ هو المعتمد عند شيخنا

الإستاذ لعدم جواز الرجوع إلى البراءه، لتماميّه الرّوايه دلالهً وسندا عند المشهور وإنْ كان له كلام فى إسماعيل بن جابر.

هذا، وليس خبر مرازم(1) «قال: سأل إسماعيل بن جابر أبا عبداللّه عليه السّلام فقال: أصلحك اللّه، إن علىّ نوافل كثيرهٌ فكيف أصنع؟ فقال: إقضها. فقال له: إنها أكثر من ذلك. قال: إقضها.

قلت: لا اُحصيها. قال: توخّ». الحديث

قرينه على أن المراد من روايه إسماعيل خصوص النوافل، لوجود الفرق بينهما فى السند والمتن، والأصل هو التعدّد.

۱- ۱. وسائل الشيعه ۴ / ۷۸.

الخامس: فی حسن الاحتیاط

اشاره

التنبیه الخامس

فی حسن الاحتیاط

إنه وإنْ ذهبنا إلی البراءه فی کلتا الشبهتین، لکنْ قال الشیخ:(۱)

لا إشکال فی حسن الإحتیاط عقلاً وشرعا

أی: حتی مع وجود الحجّه، وسواء کـان الإحتمـال أو المحتمـل قویّـا أو ضـعیفا مهمّـا أو أهم، فالإحتیاط راجـح مطلقا ما لم یلزم اختلال النظام فیسـقط رجحانه، بل یلزم من رجحانه نقض الغرض. أی: من خلق العباد، إذ قال تعالی: «وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاءِنْسَ إِلّا لِیَعْبُدُونِ».(۲)

وذلک، لأنه مع اختلال النظام یختلّ أمر المعاش، ومعه یختّل أمر المعاد.

وبما ذکرنا یظهر ما فی کلمات بعض المحشین من أن الغرض هو الرفاه للعباد.

ص: ۴۱۲

۱- ۱. فرائد الاصول: ۲۱۶.

۲- ۲. سوره الذاریات، الآیه: ۵۶.

لكن الذى يسقط رجحانه هو الإحتياط التام، ويكون الراجح هو التبعيض فى الإحتياط، وكيفيه ذلك هو: أن التبعيض:

تارةً: يكون بحسب الإحتمال.

واخرى: يكون بحسب المحتمل.

وثالثه: يكون بحسب المورد.

أمّا الأوّل، فهو عباره عن الأخذ بالإحتمال الأقوى. أى الظن وترك الأضعف وهو الإحتمال الشكّى والوهمى. والحاكم بهذا التبعيض هو العقل.

وأمّا الثانى، فهو عباره عن الأخذ بما اهتمّ به الشّارع وإن كان الإحتمال ضعيفا، كما فى الدماء والفروج. فالحاكم فى هذا التبعيض هو الشرع.

وأمّا الثالث، فيكون بعدم الإحتياط فى المورد الذى قامت فيه الأماره على الإباحه والحليّه، لأن الأماره تزيل الشك والشبهه، ولايبقى حينئذ موضوع لقوله: «قف عند الشبهه». وبالإحتياط فى المورد الذى يحكم فيه أصاله الإباحه، فموضوع الإحتياط فى مورد الأصل موجود لأنه حكم فى مورد الشبهه.

قال الشيخ:

لكنّ دليل الإحتياط ليس بمنحصر فى قف عند الشبهه حتى يتم ما ذكر، بل إنّ بعض أدلّه الإحتياط مثل «أخوك دينك» مطلق يعم صورتى قيام الأماره والأصل معا، فالموارد كلّها على السواء.

هذا بيان التبعيض كما عليه الشيخ وصاحب الكفايه.

ص: ۴۱۳

إلّا أن صاحب الکفایه یقول:(۱) بأنّ الأولی هو اختیار الراجح احتمالاً أو محتملاً من أوّل الأمر، لأن المداومه علی العمل الخیر أحسن. إلّا أن الشیخ اختار الإحتیاط ما لم یصل إلی حدّ اختلال النظام.

أقول:

أفاد شیخنا: إن ما ذکروه عن حکم العقل بأخذ المظنونات وترک المشکوکات والوهمیّات _ وإلّا یلزم ترجیح المرجوح _ تام بحسب العقل. أمّا بحسب الواقع، فقد یحتمل وجود الحکم الواقعی فی المشکوکات دون المظنونات، وفی بقاء الحکم العقلی فی هذه الصّوره تأمّل، لأن الواقع یجب الإحتیاط فیه والمحافظه علیه، بلافرق بین حالی الظن والشک، لأن الشّارع قد أسقط الظن من حیث أنه ظن عن الإعتبار ونهی عن ترتیب الأثر علیه.

ثم إن فی ما ذکروه من حسن الإحتیاط ورجحانه ما لم یختل النظام فإذا لزم فلا رجحان. مسامحةً ظاهرةً، لأن معناه بقاء الإحتیاط فی تلک الحاله لکنْ بلا رجحان. بل الصّحیح زوال الموضوع، لأن الإحتیاط الموجب لاختلال النظام مبغوض.

فما فی بعض حواشی الکفایه لتصویر بقاء الإحتیاط بلا رجحان علی بعض المبانی مخدوش.

ص: ۴۱۴

۱- ۱. کفایه الاصول: ۳۵۴.

کلامٌ للمحقق الاصفهانی

و قال المحقق الإصفهانی هنا: بأنّ الحسن العقلی ملاکه الإنقیاد، وأمّا الحسن الشرعی فلا یکون إلّا بجعل الحکم المماثل من أجل التحفّظ علی الواجب الواقعی أو بالبعث بداعی تنجیز الواقع.

ولکن الکلام فی المقام هو فی الإحتیاط المستحب لا الواجب، و لا معنی لجعل الحکم المماثل أو البعث بداعی تنجیز الواقع فی حسن الإحتیاط ورجحانه.

ثم إنه ذکر بالنسبه إلی التبعیض فی الإحتیاط: أمّا بالإضافه إلی حسن الإحتیاط عقلًا، فلأن ما یخلّ بالنظام قبیح عندهم، بل قد مرّ مراراً أن ملاک الحسن و القبح العقلیین کون الشیء ذا مصلحهٍ ینحفظ بها النظام، أو ذا مفسدهٍ یختل بها النظام. وأمّا بالإضافه إلی وجوبه أو استحبابه الشّرعی، فلأنهما بداعی جعل الدّاعی، و مع قبح الإحتیاط المخلّ بالنظام فی نظر العقل لا یعقل تصدیق الجعل منه، فیلغو البعث قهراً. بل نقول: إن نفس التکلیف الواقعی الذی یقتضی الجمع بین محتملاته الإخلال بالنظام لا یبقی علیه فعلیه الباعثّیه والزاجریّه، لا من حیث أنه یقتضی ما یخلّ بالنظام، لأن مقتضیه نفس متعلّقه و هو قطعاً لا یخلّ بالنظام، بل الإخلال فی تحصیل العلم بامتثاله، و لیس ذلک من مقتضیات نفس التکلیف ولو بالواسطه کما قدّمنا شرحه فی أوائل دلیل الإنسداد، بل من حیث أن العقل بعد ما لم یحکم بتحصیل العلم بامتثاله لا معنی لبقائه علی صفه الدعوه الفعلیه، کما قدّمناه هناک.(۱)

۱- ۱ . نهایه الدرایه ۴/۲۰۷ _ ۲۰۸.

مناقشه الاستاذ

وقد اعترض عليه الاستاذ:

أمّا ما ذكره بالإضافه إلى الجهه العقليّه، فمبنيّ على ما ذهب إليه من أن ملاك الحسن والقبح العقلى كون الشى ء ذا مصلحه ينحفظ بها النظام أو ذا مفسده يختلّ بها النظام. و قد تقدّم أنّ الظلم على المولى الحقيقى لا يدور مدار المصالح والمفاسد فى النظام، بل العقل يحكم بقبحه و استحقاق العقاب به وإن لم تلزم منه مفسده. و بعباره اخرى: إنه حكم عقليّ بالذات لا بالعرض.

وأمّا ما ذكره بالإضافه إلى الجهه الشرعيّه. ففيه: إن مرحله تصديق الجعل متأخّره عن مرحله تصوّره، و مع لزوم اختلال النظام لا ملاك للبعث ثبوتاً، بل يتحقق مع ذلك ملاك النقيض و هو القبح، فلا تصل النوبه إلى القول بلغويّه البعث حينئذٍ.

وأمّا ما ذكره بقوله: بل نقول أن نفس التكليف الواقعى... فيرد عليه: أن لازمه جواز المخالفه القطعيّه للتكليف المعلوم، لعدم الباعثيّه الفعليّه، و اختصاص حرمه المخالفه القطعيّه بمخالفه التكليف الفعلى. و بعباره اخرى: الحكم غير الفعلى ليس بحكم بل هو فى قوّه الحكم، و لا حرمه لمخالفه قوه الحكم. ولا نظنّه رحمه اللّه يلتزم بذلك، إذ لا شبهه فى لزوم الإكتفاء بالموافقه الإحتماليّه حينئذٍ بالتبعيض فى الإحتياط فى الواجبات.

الحاصل:

إن الإحتياط حسن عقلاً وراجح شرعا، ولا موضوع له إذا انجرّ إلى اختلال النظام، فإذا لزم ذلك وصلت النوبه إلى التبعيض فيه، لا ـ كما فى الرسائل والكفايه، بل مع مراعاه أهميّه المحتمل حتى لو كان احتماله أضعف، لأنّ الغرض اللاّزم حفظه هو المحتمل والإحتمال طريق.

وملاـك البحث ــ فى هـذا التنبيه ــ جارٍ فى الإحتياط الوجوبى عقلاً أو نقلاً كـذلك، فلو انجرّ إلى اختلال النظام انتفى موضوع الإحتياط، لأن ملاك الإحتياط الوجوبى لا يقاوم الملاک فى لزوم حفظ النظام، كما هو الحال فى الإحتياط الإستحبابى.

وهذا تمام الكلام فى البراءه والإحتياط.

والحمدللّه ربّ العالمين

وبه ينتهى الجزء السّابع وسيتلوه الثامن إنْ شاء اللّه

المحتويات

ص: ۴۱۹

ص: ۴۲۰

ص: ۴۲۱

ص: ۴۲۲

ص: ۴۲۵

ص: ۴٢۶

تنبيهات

۳۰۱ _ ۴۱۸

ص: ۴۲۷

ص: ۴٢٨

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامى عام ۱۴۲۶ الهجرى فى المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فى الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فى العلوم الإسلامية وتبعثرها فى أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فى العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهى منظمة فى برامج إلكترونية وجاهزة فى مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبىّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ فى المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فى الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين فى الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فى ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمى البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:
طبع الكتب والملزمات والدوريات
إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب
إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية
إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية
افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com
إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...
الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها
تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms
إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس
إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين
إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛
١.JAVA
٢.ANDROID
٣.EPUB
۴.CHM
۵.PDF
۶.HTML
٧.CHM
٨.GHB
إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية
١.ANDROID
٢.IOS
٣.WINDOWS PHONE
۴.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.


مركز
القائمية
اصفهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹